شرح المشاعر

شيخ المتألهين الأوحد

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس سره

تقديم

توفيق ناصر البوعلي

حققه تحت إشراف

مؤسسة الأحقاقي

الجزء الأول

مؤسسة البلاغ

مؤسسة الأحقاقي


شرح المشاعر





شرح المشاعر

شيخ المتألهين الأوحد

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي "قدس سره"

تقديم

توفيق ناصر البوعلي

حققه تحت إشراف

مؤسسة الأحقاقي

الجزء الأول

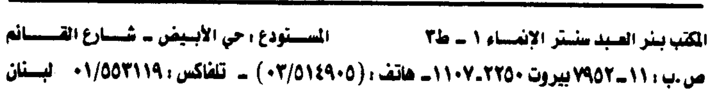
مؤسسة الأحقاقي

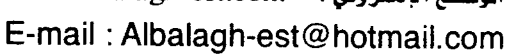
مؤسسة البلاغ

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م




المكتب بئر العبد سنتر الإنماء ١ ـ ط٣ المستودع : حي الأبيض ـ شارع القائم
ص.ب : ١١ ـ ٧٩٥٢ بيروت ٢٢٥٠ ـ ١١٠٧ ـ هاتف : (٠٣/٥١٤٩٠٥) ـ تلفاكس : ٠١/٥٥٣١١٩ لبنان


الموقع الإلكتروني : www.albalagh-est.com
E-mail : Albalagh-est@hotmail.com

كلمة التحقيق

تنطلق أهمية أيِّ كتاب في نظر القرّاء والباحثين والدارسين من أمرين على الأغلب هما:

ـ إمّا أهمية الموضوع الذي يتناوله الكتاب.

ـ وإمّا أهمية المؤلف، ومركزه العلمي، ومنزلته الفكرية والثقافية، أو الأدبية والفقهية.. وغيرها من الأمور.

وهذا الكتاب الذي بين يديك ـ عزيزي القارىء أو الباحث ـ هو من الكتب التي جمعت هذين الأمرين معاً: أهمية الموضوع وأهمية المؤلف.

أمّا الموضوع فهو شرح كتاب «المشاعر» للملّا محمد صدر الدين الشيرازي، وهذا الشرح يبيّن الغثّ من السمين في ذلك الكتاب، ويوضح الحق على طريقة أهل بيت الحق المبين محمّد ﷺ وآله عليهم السلام بنحو بيانهم من دليل الحكمة والموعظة الحسنة، وبالمجادلة بالتي هي أحسن.

وأمّا المؤلف فهو أحد أعلام الفكر والفلسفة في عالم التشيّع؛ الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (قدّس سرّه) المتوفى عام ١٢٤١هـ، والذي نبغ باكراً، وحاز على الإجازات من أكابر العلماء

وأفضلهم وأعلاهم مركزاً علمياً ومنزلة فكرية، وتتلمذ على يديه علماء أفاضل أيضاً.

لقد دفعنا هذان الأمران معاً إلى تحقيق هذا الكتاب وطباعته فأجرينا عليه الأمور التالية:

١ ـ عوامل التنقيط.

٢ ـ وضعنا لكلّ موضوع عنواناً رئيسياً يشير إلى قول المصنف الذي يتولّى الشارح شرحه والتعليق عليه.

٣ ـ وضعنا عناوين جانبية شاملة لكلّ الكتاب.

٤ ـ قمنا بتخريج كل الآيات والأحاديث الواردة في الشرح من أهم الكتب الإسلامية، واعتمدنا أكثر من مصدر في الهامش.

٥ ـ قسمنا الكتاب إلى جزأين ووضعنا في ختام كل جزء فهرساً بالأحاديث الواردة فيه وفهرساً للمصادر التي اعتمدنا عليها في تخريج تلك الأحاديث.

٦ ـ إخراجه بهذا الشكل الجميل واللائق بموضوعه ومؤلفه (قدّس سرّه).

وفي الختام إذ نأمل أن يستفيد الطلّاب والباحثون والدارسون من هذا السفر نسأل المولى العلي القدير العون والتوفيق والحمد لله ربّ العالمين.

٢٠/رمضان/١٤٢٤هـ

١٥/تشرين الثاني/٢٠٠٣م

فقه الاختلاف بين الاحسائي والشيرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

يكتسب الشيء قيمته وأهميته بسبب غايته، وكلما كانت الغاية أشرف كان الشيء أعظم، ومن هنا صارت منزلة الإنسان أعلى مراتب الخلق، وهو أشرف المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1]، حيث ألبسه الله تعالى حلة الاصطفاء، وجلببه رداء الكرامة، وجعله غاية لمخلوقاته، قال تعالى: **«يا بن آدم ـ يا إنسان ـ خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي»**[2].

وأما غاية الإنسان التي جعلته في هذه المنزلة العالية، والتي لم تُمنح ولا تُمنح لغيره من المخلوقات هي المعرفة، قال الله تعالى في الحديث القدسي: **«كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»**[3]، وقال إمامنا الحسين عليه أفضل الصلاة والسلام: **«أيها الناس إن الله ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه»**[4].

وهذه المعرفة لا يمكن نيلها إلا من عند الله تبارك وتعالى، لأنها تكليف منه عز وجل، فلا يمكن للقلب الركون إلى صحتها إلا بالاطمئنان لمصدرها. وبما أن الأخذ منه تبارك وتعالى لا يمكن لكافة المخلوقات، فلا بد من الواسطة اللائقة التي تتحمل هذه المسؤولية العظيمة، قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[5]، وتلك الواسطة هي الإنسان الكامل، وهو النبي، وقد بعث تبارك وتعالى (١٢٤٠٠٠) نبياً، منهم (٣١٣) رسولاً.

وبناء على هذا يجب أن تكون المعرفة مأخوذة عنهم عليهم الصلاة والسلام، أو مما أرشدوا إليه، ففي الاحتجاج عن يونس بن يعقوب، قال: **«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل**

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٢) رسائل الكركي ج٣ ص١٦٢، المسألة الثانية عشرة في إثبات الغرض في أفعال الله تعالى. شرح الأسماء الحسنى ج١ ص١٣٩.

(٣) شرح أصول الكافي للمازندراني ج١ ص٢٢، في شرح المقدمة في فقرة (لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيته).

(٤) علل الشرائع ج١ ص١٩، باب ٩ ـ علة خلق الخلق واختلاف أحوالهم.

(٥) سورة المزمل، الآية: ٥.

الشام فقال : إني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك. فقال له أبو عبد الله ﷺ : كلامك هذا من كلام رسول الله ﷺ؟ أو من عندك ؟. فقال من كلام رسول الله ﷺ بعضه، ومن عندي بعضه. فقال له أبو عبد الله ﷺ : فأنت إذاً شريك رسول الله ﷺ. قال : لا. قال فسمعت الوحي عن الله تعالى. قال : لا. قال فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله ﷺ، قال : لا. قال فالتفت إلي أبو عبد الله ﷺ فقال : يا يونس، هذا خصم نفسه قبل أن يتكلم . . .»[1]. وقال أمير المؤمنين علي عليه أفضل الصلاة والسلام : **«نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا»**[2]، وقال أيضاً عليه أفضل الصلاة والسلام: **«. . . ولا سواء حيث ذهب من ذهب، فإنما ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري عليهم بأذن الله تعالى لا انقطاع لها ولا نفاد»**[3].

والقرآن الكريم معصوم عن الخطأ والزلل، لأنه كلام الله تعالى، وكذلك أقوال الأنبياء والمرسلين والأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام أجمعين معصومة عن الخطأ والزلل، فما يقوله القرآن والأنبياء والمرسلون والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين يجب الأخذ به والتعبد به لأنه معصوم. ونجد أيضاً كلام الله تعالى وهو القرآن الكريم والمأثور عن الأنبياء والمرسلين عليهم أفضل الصلاة والسلام خال من ذكر الحكماء كأرسطاطاليس وأرسطو وسقراط وغيرهم، بل ذكرت لقمان الحكيم، والخضر على القول إنه ليس بنبي، نعم قد ذُكِروا في الروايات ولكن قليلاً، بل نادراً، وليس في الأمور العقائدية والمعرفة التي يرتكز عليها التوحيد الصحيح السليم، وإنما في أمور أخرى كالطب، كما في الرواية التي في الاحتجاج ج٢ ص ٢٢٥ : قال الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام : **«. . . قال: إن المرض على وجوه شتى . . . وإفلاطون رئيس الحكماء . . .»**.

ومع كل هذا التأكيد جاءت مدارس إسلامية معرفية واتجاهات فكرية خالفت ذلك، واعتمدت على فلاسفة اليونان والصوفية والإغريق وغيرهم، قال الملا صدرا الشيرازي أعلى الله مقامه في كتابه الحكمة المتعالية : **«واعلم: أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفةٍ ثمانيةٌ: ثلاثة من الملطيين : ثالس، وانكسيمانس، وأغاثاذيمون، ومن اليونانيين خمسة : أنباذقلس، وفيثاغورث، وسقراط، وإفلاطن، وأرسطاطاليس (قدّس الله نفوسهم، وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم)، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم، وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم، وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عبّاداً متألهين، معرضين عن الدنيا، مقبلين على الآخرة، فهؤلاء يُسمَّوْن بالحكمة المطلقة، ثم لم يُسَمَّ أحد بعد هؤلاء حكيماً»**[4].

---

(١) الاحتجاج ج٢ ص ٢٧٧، احتجاجات الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ﷺ.

(٢) بصائر الدرجات ص٤٩٧ ج١٠ رواية ٨، باب في الأئمة أنهم الذين ذكرهم الله يعرفون أهل الجنة والنار. البحار ج٨ ص٣٣٨ رواية ١٤، باب ٢٥ «الأعراف وأهلها، وما يجري بين أهل الجنة وأهل النار».

(٣) بصائر الدرجات ص٤٩٧ ج١٠ رواية ٨، باب في الأئمة أنهم الذين ذكرهم الله يعرفون أهل الجنة والنار. الكافي ج١ ص١٨٤ رواية ٩، باب معرفة الإمام والرد إليه.

(٤) الأسفار الأربعة ج٥، الفن الرابع (في إثبات الطبائع الخاصة للأجسام) ص١٥٧، فصل (٣): في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء والحكماء ص٢٠٥، ٢٠٦.

ويقول الشيخ حسن حسن زادة في كتابه (العرفان والحكمة المتعالية) : **«إن جميع المباحث الرفيعة، والعرشية للأسفار منقولةٌ من الفصوص والفتوحات، وبقية الصحف القيمة والكريمة للشيخ الأكبر وتلاميذه، بلا واسطةٍ أو مع الواسطة»**، ثم يقول: **«إذا ما اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلاً أو شرحاً للفصوص والفتوحات فقد نطقنا بالصواب»**(١).

ويقول السيد علي القاضي : **«إن أحداً من الرعية لم يبلغ إلى ما بلغه محيي الدين بن عربي في المعارف العرفانية، والحقائق النفسانية بعد مقام العصمة والإمامة»**. **ويقول أيضاً : «كل ما لدى ملا صدرا هو من محيي الدين، وقد جلس على مائدته»**(٢).

ونتيجة لكل ذلك قد وقعوا في مخالفة المصادر الشرعية، وفي زلات معرفية كبيرة، حيث إنهم قد قدموا أقوال هؤلاء على القرآن الكريم وأقوال المعصومين عليهم الصلاة والسلام أجمعين، وفي ذلك يقول القاضي محمد سعيد القمي ـ وهو من الفلاسفة ـ: **«اعلم أن حدوث الإرادة والمشيئة من مقرّرات طريقة أهل البيت، بل من ضروريات مذهبهم صلوات الله عليهم، فالقول بخلاف ذلك فيهما مثل القول بالعينية والزيادة الأزلية وأمثالهما إنما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهية. وأكثر العقلاء من أهل الإسلام لما لم يفكوا رقبتهم عن ربقة تقليد المتفلسفة بالكلية وأرادوا تطبيق ما ورد عن أهل البيت على هذه الآراء المتزيفة، فتارةً يقولون نحن لا نفهم حقائق الأخبار التي هي أخبار الآحاد، ولعلهم أضمروا في أنفسهم أن الأمر ليس كذلك، لكن لا يجرؤون على إظهاره»**(٣).

ومن هنا جاءت ضرورة تصحيح المعارف الإلهية، ونفض غبار أوهام المتقدمين، فجاء شيخ المتألهين ورئيس الحكماء الشيخ الأوحد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي أعلى الله مقامه، وبيَّن خطورة النتائج التي توصل إليها من تقدمه، ومواضع الخطر، وعدم صوابية المنابع المعرفية المعتمدة في كشف المجهول.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أمرين مهمين ارتكز عليهما فكر الشيخ الأوحد أعلى الله مقامه :

الأول: مصادر المعرفة : لقد اعتمد الشيخ على منابع متعددة، وهي : النقل، والعقل، والعرفان.

ويأتي في هذا السياق شدة إنكار الشيخ عليه الرحمة على الحكماء والفلاسفة الإسلاميين، وذلك لأخذهم بآراء اليونانيين والإغريق والصوفية وغيرهم، وتركهم قول المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام، ومن ذلك قوله: **«. . . وقد بينا بطلان ذلك في أكثر كلماتنا، بل لكثرة اعتنائنا بإبطال ذلك ربما يتوهم من لا يعلم أني ما أردت إلا مكابرة هؤلاء وعنادهم، وليس بيني وبينهم نبوة، وإنما أبين ما لا أعذر في ترك تبينه والله على ما نقول وكيل»**(٤).

---

(١) العرفان والحكمة المتعالية ص٣٦ (بالفارسية).
(٢) الكتاب التذكاري ص٤١.
(٣) شرح توحيد الصدوق ج٢ ص٥٠٧.
(٤) شرح العرشية في الطبعة الحديثة ج١ ص٥١ سطر ٥.

الثاني : ضوابط لمصادر المعرفة : حيث وضع الشيخ الأوحد رضوان الله تعالى عليه ضوابط لتلك المصادر، فمع أنه اعتمد على القرآن الكريم ـ مثلاً ـ إلا أنه لا يجوّز الاستدلال بالآيات المتشابهة، وكذلك وضع نظم ترتب العلاقة بين مصادر المعرفة.

وبهذه المنهجية والضوابط التي وضعها الشيخ الأوحد الأحسائي أعلى الله مقامه، والتزامه بها، وتأكيده على أن يكون تابعاً لمصادر الفكر المتقدمة، نتجت حكمة جديدة، اتسمت بالعمق والرصانة، يقول فيها مبدعها الشيخ الأوحد عليه الرحمة : **«لم يتطرق على كلماتي الخطأ ؛ لأني ما أثبت في كتبي فهو عنهم، وهم ﷺ معصومون عن الخطأ والغفلة والزلل، ومن أخذ عنهم لا يخطىء»**[١].

لذلك صحح أكثر ما جاءت به الفلاسفة والحكماء على هدي القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام، وأنكر عليهم تبعيتهم لليونانيين والإغريق والصوفية وغيرهم كما مر سابقا، والشواهد على هذا كثيرة جداً، أذكر مثالين فيهما الكفاية للمنصفين، وهما واضحان جداً، ولا يحتاجان إلى بيان.

الأول : إرادة الله تعالى : ذهب العلماء إلى أنها قديمة، وأما الشيخ الأوحد فقال بحدوثها ؛ لأن القرآن الكريم وأقوال المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام ناطقة بحدوثها، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٢]، وقال تبارك وتعالى : ﴿لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[٣]، وقال الإمام الصادق صلوات الله وسلامه عليه : **«خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة»**[٤]، وقال عليه الصلاة والسلام : **«المشيئة محدثة»**[٥]، وقال الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام : **«. . . فإرادته إحداثه لا غير . . .»**[٦]، وقال عليه أفضل الصلاة والسلام: **«. . . فإرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك . . .»**[٧]، وقال أيضا في محادثته مع سلمان المروزي: **«. . . وقد أخبرتك أن الإرادة محدثة، لأن فعل الشيء محدث . . .»**[٨]، وقال عليه الصلاة والسلام : **«المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد»**[٩]، وهناك روايات عنهم عليهم الصلاة والسلام كثيرة، كلها ناطقة بحدوثها.

الثاني : علمه تبارك اسمه علمان، وهما :

---

(١) شرح الفوائد ص٤.
(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٤١.
(٤) الكافي ج١ ص١١٠ رواية ٤، باب الإرادة أنها من صفات الفعل، وسائر صفات الفعل.
(٥) الكافي ج١ ص١١٠ رواية ٧، باب الإرادة أنها من صفات الفعل، وسائر صفات الفعل.
(٦) الكافي ج١ ص١٠٩ رواية ٣، باب الإرادة أنها من صفات الفعل، وسائر صفات الفعل.
(٧) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢ ص١٠٩ رواية ١١.
(٨) التوحيد ص٤٥٠ رواية ١، ٦٦ : باب ذكر مجلس الرضا عليه الصلاة والسلام مع سليمان المروزي.
(٩) كتاب التوحيد للصدوق ص٣٣٧ رواية ٥، باب المشيئة والإرادة.

١ ـ علم قديم، وهو ذاته، يعلم به الأشياء قبل وبعد تكوينها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾[١]، وقال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الطاهرين: «**ما عرفناك حق معرفتك**»[٢].

٢ ـ علم حادث، وهو مخلوقاته، قال تعالى: ﴿قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿...وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾[٤]، وقال الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام: «**نحن ولاة أمر الله، وخزنة علم الله، وعيبة وحي الله**»[٥]، وقال الإمام الباقر عليه الصلاة والسلام: «**نحن خزان علم الله**»[٦]، وقال أبو عبد الله الصادق عليه الصلاة والسلام: «**إن لله علمين، علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه، فنحن نعلمه**»[٧].

من الجدير ذكره هنا نقطتان، في غاية من الأهمية:

الأولى: من الأهمية بمكان دراسة فكر الشيخ الأوحد، وقراءة كتبه بدقة وتمعن، على أن يكون الدافع لذلك سبر حقيقته، والوقوف على سواحله، لا غير ذلك.

وفي هذا الكتاب (شرح المشاعر) وشرح العرشية وشرح الفوائد وشرح الزيارة ورسائله قد شرح وأوضح وبيّن الصواب مما قرره القرآن وأقوال المعصومين عليهم الصلاة والسلام ولم يترك شيئا في ذلك، وإن أردت أن تقف على معالم فكره والفرق بينه وبين فكر الملا صدرا أعلى الله مقامهما فعليك بقراءة كتابيه (شرح المشاعر وشرح العرشية) بتمعن وإنصاف، ولسوف ترى الفرق الكبير بينهما.

الثانية: يجب على كل طالب للحقيقة والمعرفة أن يتحلى بالإنصاف، وأن يجعل الموازين الشرعية نصب عينيه ليكون كلامه صواباً، أو على الأقل مقارباً للصواب، وأن يكون كلامه متزناً مؤدباً؛ لأن مراعاة ذلك من صفات الإنسان فضلاً عن طالب المعرفة والحقيقة.

وقد وقع بعض المؤلفين في أخطاء كبيرة أثناء ترجمته للشيخ وتلامذته، كما صدر ذلك من المرحوم الفاضل السيد حسن الطالقاني رحمه الله في رسالته الشيخية، حيث قال بأن الشيخ تلميذ الملا صدرا رحمهما الله تعالى. وإنه يقول رأيه ثم يتراجع عنه في موضع آخر. أو يؤول كلام الشيخ كما فعل في كلامه على وحدة الناطق، حيث أتى بكلام للشيخ وقال هذا فيه فكرة وحدة الناطق. أو يأتي بكلام ليس فيه أدب في المعراج في حق الميرزا حسن كوهر، وفي حق الميرزا علي الحائري أعلى الله تعالى مقامهما، وغيرها في مواضع عدة في رسالته من كلام ليس فيه معرفة، وقد علقت على رسالته ولكن لم يطبع بعد. وكذلك غيره ممن ترجم للشيخ وتلامذته

(١) سورة طه، الآية: ١١٠.
(٢) البحار ج٦٦ ص٢٩٢ رواية ٢٣، باب صفات خيار العباد وأولياء الله.
(٣) سورة طه، الآية: ٥٢.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٥) الكافي ج١ ص١٩٢ رواية ١، باب أن الأئمة عليهم السلام ولاة أمر الله وخزنة علمه.
(٦) الكافي ج١ ص١٩٢ رواية ٣، باب أن الأئمة عليهم السلام ولاة أمر الله وخزانة علمه.
(٧) الكافي ج١ ص ١٤٧ رواية ٨، أنظر بصائر الدرجات ص ١٠٩ باب أنهم خزان الله في السماء والأرض على علمه، والكافي ج١ ص١٩٢، باب أن الأئمة عليهم السلام ولاة أمر الله وخزانة علمه.

كتاب شرح المشاعر : هو أحد كتب الشيخ رضوان الله تعالى عليه، وقد بيَّن فيه أموراً كثيرة تعرض لها المصنف رحمه الله تعالى منها : مسألة الوجود حيث يقرر الفلاسفة أن الوجود يطلق على الله تبارك وتعالى وعلى خلقه من باب الاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو الحقيقة والمجاز، وأن الموجودات لها ذلك الوجود أو غيرها، ويرد عليهم الشيخ رحمه الله تعالى : بأن الوجود يطلق على الله تعالى حقيقة، وعلى خلقه كذلك حقيقة بعد حقيقة، قال الشيخ رضوان الله تعالى عليه في ص٢٨ : «**فمن حصر الوجود على الواجب فقد أخطأ، إلا أن يقول بأنه هو الحق، والوجود المخلوق له حقيقة ممكنة، وليس من الوجود الواجب، ولا تجمعهما حقيقة بتواط، ولا اشتراك معنوي، ولا لفظي، إلا أن يكون من باب التسمية للتعريف والدعاء. ومن حصره في الحادث فإن أراد بالمحصور ما يمكن معرفته فهو حق، وما يطلق على الله سبحانه فيراد منه العنوان الذي يقال له عند أهل البيت ﷺ المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان؟ وإن نفى مطلق إطلاقه على الله سبحانه فقد أخطأ. ومن أراد به المطلق الصادق على الواجب والحادث فقد أبطل، سواء جعله على جهة التواطي، أم على جهة الاشتراك المعنوي، أم اللفظي، أما القول بالأولين فكفر، وأما اللفظي فجهل وباطل، والذي أفهم أنه إن لم يتبين له الحق ويعدل عنه إلى هذا لم يكفر. وأما ما ذهب إليه أهل التصوف، كما هو طريق المصنف، فهو قول بوحدة الوجود. وأما المصنف فالله أعلم بما هو صائر إليه لهذه المقالة وغيرها**»، ولو تتبعت الكتاب لوجدت في مواضع عديدة يشير إلى ذلك.

ومنها مسألة (**الماهية**) حيث يقول المصنف بأنها ليست مجعولة، وأنها هي الأصل والوجود عارض عليها. والشيخ يرد على هذا بأن الوجود هو الأصل والماهية هي العرض، وأنها مجعولة.

ومنها مسألة (**الوجود الذهني**) بأنه ظلي انتزاعي من الخارج، والخارج أصل له، إلا ذهن المعصوم عليه الصلاة والسلام.

ومنها مسألة (**الإمكان**) بأنه أمر متحقق متأصل، لا اعتباري ذهني، وغيرها من الأمور الفلسفية.

كل ذلك من القرآن الكريم، وأقوال أهل العصمة عليهم الصلاة والسلام، ودليل العقل.

وعلى هذا يتبين خطأ الحكماء والفلاسفة الإسلاميين، حيث أتت أقوالهم مخالفة للقرآن الكريم، وأحاديث المعصومين عليهم الصلاة والسلام، ومنهم الملا صدرا رحمه الله تعالى ؛ لأنه سار على طريقتهم ونهجهم، والكتاب خير شاهد ودليل على ذلك.

وقد حُقِق هذا الكتاب، وأُخرِجَت مصادر الروايات والآيات الواردة فيه، ووُضِعَت عناوين لفقراتها تحت إشراف مؤسسة الإحقاقي للتحقيق والطباعة والنشر.

تنبيه : أُعتُمِدَت نسخة الطبعة الحجرية، وطبعة كرمان.

وفي الختام نشكر الله سبحانه وتعالى بأن وفقنا لإخراج هذا الكتاب وطباعته، كما نشكر كل من ساهم في إخراجه وطباعته من الأخوة المؤمنين، وجزاهم الله خيرا.

والصلاة والسلام على ساداتنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

توفيق ناصر البوعلي
الأحساء ـ الهفوف
١١ / ٤ / ١٤٢٦ هـ

مختصر حياة شارح المشاعر
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (قدّس سرّه)[*]
(١١٦٦ ـ ١٢٤١هـ)

اسمه ونسبه الشريف:

هو الشيخ أحمد بن زين الدين، بن الشيخ إبراهيم، بن صقر، بن إبراهيم، بن داغر، بن رمضان، بن راشد، بن دهيم، بن شمروخ، آل صقر، القرشي الأحسائي المطيرفي[1]، من مشاهير العلماء، وكبار الفلاسفة.

مولده ونشأته:

وُلِدَ (قدّس سرّه) في (المُطَيْرَفي) من قرى الأحساء، في شهر رجب عام: (١١٦٦هـ)، وبها نشأ وترعرع؛ تحت رعاية والده الشيخ زين الدين، وبانت عليه علامات النبوغ منذ نعومة أظفاره، فكان

(*) لَه ذكر وترجمة في أكثر كتب التراجم، وفي غيرها أيضاً، وقد أُلفت عدّة كتب ورسائل مستقلة في ترجمته، منها:
١ ـ سيرة الشيخ أحمد الاحسائي؛ لصاحب الترجمة في ترجمة نفسه.
٢ ـ ترجمة الشيخ أحمد الأحسائي؛ للشيخ عبد الله ـ نجل المترجم له ـ.
٣ ـ دليل المتحيرين؛ للسيد كاظم الرشتي (قدّس سرّه).

(١) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي، ص:٩.

يذكر ما جرى في بلاده من الحوادث وعمره سنتان، وختم القرآن وعمره خمس سنين، وابتدأ يدرس النحو قبل أن يبلغ الحلم(١).

مشايخه في الرِّواية:

يروي (قدّس سرّه) عن جماعة من فحول العلماء، منهم:

١ ـ السيد محمد مهدي الطباطبائي بحر العلوم.

٢ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي.

٣ ـ السيد علي الطباطبائي صاحب (الرياض).

٤ ـ السيد ميرزا مهدي الشهرستاني.

٥ ـ الشيخ حسين آل عصفور البحراني.

٦ ـ الشيخ أحمد ابن الشيخ حسن الدمستاني البحراني.

وهؤلاء المشايخ الستة؛ طُبعت إجازاتهم ـ للمترجم له ـ ضمن كتاب (ترجمة الشيخ أحمد الأحسائي)، ثم طُبعت هذه الإجازات مستقلة في النجف عام: (١٣٩٠ هـ)؛ بتعليق الدكتور حسين علي محفوظ(٢).

تلامذته:

تتلمذ عليه عدد كبير من العلماء الأفاضل، حتى قيل: (إنّ لَه ـ أعلى الله مقامه ـ تلامذة كثيرون بلغوا الاجتهاد، أكثر من مائة عالم عامل)(٣).

ومن أهمّ تلامذته:

---

(١) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي، ص: ٩ ـ ١٣.

(٢) إجازات الأحسائي، ص: ٥ ـ ٦١.

(٣) الدّين بين السائل والمجيب، ج:١، ص:١١٠.

١ ـ الشيخ محمد حسين النجفي؛ صاحب الجواهر.

٢ ـ السيد عبد الله ابن السيد محمد رضا شبّر الحسيني الشهير.

٣ ـ الشيخ هادي بن المهدي السبزواري؛ صاحب (المنظومة).

٤ ـ السيد محسن ابن السيد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي.

٥ ـ السيد كاظم ابن السيد قاسم الحسيني الرَّشتي الحائري.

٦ ـ الميرزا حسن بن علي الشهير بـ(كَوهر).

٧ ـ المولى محمد بن الحسين المعروف بـ (حجة الإسلام) المامقاني التبريزي، والد صاحب (صحيفة الأبرار).

وهؤلاء الثلاثة ـ أعني: الرَّشتي، والميرزا (كَوهر)، و(حجة الإسلام) ـ كانوا من خواصِّ تلامذته، والمقرَّبين لديه، وهم الذين نشروا علومه وآثاره بعد وفاته، ورَوَّجُوا آراءه في الحكمة، ودافعوا عنه[1].

مؤلفاته:

لقد خلَّف المترجم له عدداً كبيراً من الكتب والرَّسائل، في مختلف العلوم والمعارف، وقد أفرد أكثر من مؤلِّف فهرساً خاصاً بأسماء تلك المؤلفات، منها: فهرست تصانيف الشيخ أحمد الأحسائي؛ لرياض طاهر، وهو خاص بفهرست مؤلفاته المطبوعة؛ وفيه: (إنّ مجموع ما صدر عن المترجم من رسائل وكتب وخطب وفوائد وقصائد (١٥٤)، ومجموع جوابات المسائل (٥٥٥ مسألة)، من مخطوطة ومطبوعة على الأقل)[2].

ومن أشهر تلك المؤلفات:

---

(١) الدِّين بين السائل والمجيب، ج:١، ص:١١٠.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص:٣.

١ ـ شرح الزّيارة الجامعة الكبيرة؛ في أربع مجلّدات.

٢ ـ شرح الفوائد؛ في حكمة آل البيت عليهم السلام.

٣ ـ شرح على العرشية والمشاعر؛ للملا صدر الدين الشيرازي.

٤ ـ شرح على الرسالة العلمية؛ للملا محسن الفيض الكاشاني.

٥ ـ شرح تبصرة المتعلمين؛ للعلامة الحلي.

٦ ـ جوامع الكلم؛ الجامع لغالب رسائله.

من ثناء العلماء عليه:

١ ـ قال السيد علي الطباطبائي صاحب (الرياض): (إنَّ من أغلاط الزَّمان، وحسنات الدَّهر الخوَّان؛ اجتماعي بالأخ الروحاني، والخل الصمداني، العالم العامل، والفاضل الكامل، ذي الفهم الصائب، والذِّهن الثاقب، الراقي أعلى درجات الورع والتّقوى والعلم واليقين؛ مولانا الشيخ أحمد ابن الشيخ زين الدين الأحسائي ـ دام ظلّه العالي ـ فسألني، بل أمرني، أن أجيز له...)[1].

٢ ـ قال الشيخ حسين آل عصفور البحراني: (التمس مني؛ مَن له القَدم الرَّاسخ في علوم آل بيت محمد الأعلام، ومَن كان حريصاً على التعلّق بأذيال آثارهم «عليهم الصّلاة والسَّلام»).

إلى أن قال: (وهو العالم الأمجد، ذو المقام الأنجد؛ الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي ـ ذلل الله له شوامس المعاني، وشيَّد به قصور تلك المباني ـ.

وهو في الحقيقة؛ حَقِيْقٌ بأن يُجيز لا يجاز، لعراقته في العلوم

(١) إجازات الأحسائي، ص:٢٣ و٣٧ ـ ٣٨.

الإلهية على الحقيقة لا المجاز، ولسلوكه طريق أهل السلوك وأوضح المجاز. . .)[١]

وفاته ومدفنه:

كان عمره (٧٥ عاماً) وهو في سفره الأخير إلى بيت الله الحرام، وكان بصحبته ولداه الشيخ علي والشيخ عبد الله وبقية عائلته، وبصحبته أيضاً بعض تلامذته وأصحابه وغيرهم.

وفي الطَّريق أُصيب الشيخ الأحسائي بمرض، فتوفّي (قدّس سرّه) في مكان يقال له (هَدْيَة) قُرْبَ المدينة المنورة، وكان ذلك ليلة الجمعة، أو يوم الأحد (٢٢ ـ ذو القعدة ـ ١٢٤١هـ)، ومادة تاريخه (مختار)[٢].

ونُقل جثمانه إلى (المدينة المنورة)، فجهَّزه نجله الشيخ علي نقي، وصلَّى عليه، ثم دُفِن في (البقيع)، خلف قبور الأئمة عليهم السلام، في الطرف المقابل لبيت الأحزان.

وممّن زار قبره العلّامة الشهير؛ الشيخ عبّاس القمّي، صاحب كتاب (مفاتيح الجنان)، وقال إنّه رأى على قبره الشريف لوحاً مكتوباً عليه:

لِزَيْنِ الدِّيْنِ أَحْمَد نُوْرُ عِلْم تُضِيء بِهِ القُلُوب المُدْلَهِمَّه
يُرِيْدُ الجَاحِدُوْنَ لِيُطْفِئُوهُ وَيَأْبَى اللَّه إِلَّا أَنْ يُتِمَّه[٣]

(١) إجازات الأحسائي، ص:١٩، ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) راجع (طبقات أعلام الشيعة)، قرن: ١٣، ص:٣٢ وص:٧٦٦.
(٣) الفوائد الرضوية، ص:٣٧.

هذه تعليقة لطيفة من أعلم العلماء المتبحرين وأفضل الفضلاء الكاملين والعارفين البارعين الحكيم الإلهي الكبرياتي الشيخ الأوحد أحمد بن زين الدين الأحسائي على الرسالة المسماة بالمشاعر للعالم الجليل الماهر والحكيم الفاخر صدر الدين الشيرازي الشهير بصدرا التي وضعها في بيان

قواعد الإيمان والحكمة الإلهية و أصول العرفان والمعارف الربانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين أما بعد فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي إنه قد أمرني من تجب طاعته علي من طالبي الحق واليقين أن أكتب على كتاب الملا محمد صدر الدين الشيرازي تجاوز الله عنه المسمى بالمشاعر كلمات تبين منه الغث من السمين وتوضح الحق على طريقة أهل الحق المبين محمد وآله الطاهرين صلى الله عليه وعليهم أجمعين وتبين ما هو من دليل الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة التي هي أحسن حتى لا يلتبس الأمر على من ينظر فيه وأبانه فأجبته إلى طلبته لما في ذلك من صلاح الأنام وتقريب المأخذ من القرآن وما أتوا عليهم السلام من البرهان بما هو قريب إلى الأذهان تشهد أنفكاكه عن الوجدان بشهادة العقل المستنير بنور الإيمان بما يكون مهيمنا للدين الإسلام الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وآله أمته أمة الإجابة عليه أن ساق شواهد الكتاب والسنة والعقول المستنيرة بهما إليه بشرط أن يحسن الناظر فيه النظر والأسماع لما يحصل به بنيا وحسن النظر والأسماع أن ينظر الناظر فيه بتجرد قلبه خالص دليل عقله لطيف فطرته التي فطر عليها وحسه غير ملتفت إلى ما ثبت به نفسه من المطالب والآلي قواعد سبقت في ذهنه مما حفظها قبل أن يفتح له باب العلم الغيبي والبرهان النوراني وكان إلى الدواعي نفسانية من الحياء والاستنكاف من التعلم فإن العالم إنما يكون عالما بالتعلم لأن العلم نور يقذفه الله سبحانه في قلب من يشاء ويحجب ذلك النور في قلب من لا يقبله وهو من يظهر له الحق دينا فلا يستتر أمن ظهر قصوره وجهله فيستر الحق بثوب اللبس والشبه ليكتم الحق وهو يعلم أنه لا يخفى على المنصف لأن ثوب اللبس والإبهام لا يستر إلا بهل العنا حرزا لأنها كما قال الشاعر ثوب الرياء يشف عما تحته فإذا التحفت به فإنك عاري والله سبحانه قد وكل المكلف ملائكة كراما يكتبون ما يفعل فيكتبون ما يصل في قلبه ورد الإلهام وتوبة الله سبحانه بروح منه يسدده للصواب ويكتبون بأنكاره وتلبيسه وتمويهه في قلبه ظلمة الجهل ويقيض له شيطانا يمده بأتباع زخرفه واستكانه وشرابه به الله سبحانه الهادي إلى سواء الطريق وهو ولي التوفيق ثم اعلم أني كثيرا ما أكرر العبارة وأردد في التلويح والإشارة ليتيسر لك ما يتمسك عنه لاحتمال أن لا يكون لك انس بمرادي لأني من هنالك بمصطلح القوم وأكثر اصطلاحاتهم في المعنى ما طريق أصل العصمة عليهم السلام ومرادي مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام وأنا أظن فيك أنك تستفيد منهم عليهم السلام

كان الماء النازل من هذه الأجزاء المائية التي انحل فيها جزء اليبوسة اذا وقع على الأرض كان مشاكلا لها لما فيه من جزء اليبوسة فلا تنفر منه
فينحل منه جزء ان يتجزى من تراب الأرض لما بينهما من المشاكلة والمعادلة فتنحل اليبوسة في الرطوبة وتنعقد الرطوبة في اليبوسة فيكون
منه حيوة غذائية هو مادة للنفس النامية النباتية لاعتدال الطبائع الأربع فيه بنسبة رتبة النبات وهو قوله ثم النبات من صفوها
اي صفو عناصر تلك الأنسان كما اشرنا اليه في ذكر النامية النباتية والنفس الحيوانية الحسية والنفس الناطقة القدسية على ما ذكره في
في حديث الأعرابي واذ المتعلق للانسان بالعلم والكمال كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم
والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد هي يعني اذا زكاها بالعلم
والعمل شابهت العقل الفعال لأنه هو اول عللها فتشابه جوهره في هلا ارتباطا عند الله والتقوى وعدم الغفلة عن ذكره وربما شابهته
في انفعال الكثير من الأشياء لها بنسبة رتبتها كما جرى لنفوس الأنبياء فاذا اعتدل مزاجها ظاهرا وباطنا وفارقت الأضداد بحيث ما
تريد الا الله ولا تخاف الا الله ولا ترجو الا الله وهكذا يعني لم تطلب سواه تعالى في كل حال فقد كانت علة رجوع جميع الأشياء وصح هذا في
محمد واله الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين خاصة وقوله فقد بلغ الى درجة العقل الفعال وهو مقام قاب قوسين لأنه تنزل من
العقل واجتمع معه معبر عن وجهه بالاسم البديع الذي هو مركب العقل الفعال واما من اعتدل مزاجه على الحقيقة وفارق الأضداد على الحقيقة
فقد وصل الى مقام او ادنى يعني كان محلا لمشيئة الله ولسانا للارادة ومترجما عنه تعالى وقوله فيه تفتح نيب الخير والجود اي بالعقل الفعال
انتهى ترتيب السير الى حضرة ذي الجلال والكبرياء كما قال فان العقل الفعال سيره الى تجلي الله تعالى سير حثيث وينتهي سيره الى نور الأنوار ونور
الأنوار يسير الى الله تعالى بحجاب الرضوان من عالم الجمال لا مكان بلا نهاية ولا غاية فهو ابدا يسير سيرا حثيثا لا ينقطع السير ولا تنقصر
المقامات مع كثرة ما يترقى في درجات القرب كما قال تعالى رفيع الدرجات وقال تعالى في حديث الأسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية
ولا نهاية وقال اللهم زدني فيك تحيرا فقال تعالى له وقل رب زدني علما وهذا طلب لا ينقطع ابدا وقوله واتصل اوله باخره اراد اول الوجود
يريد انه اتصل باول العقل الفعال الآخر دائرة الوجود يعني اوله ادبر فادبر واخره اقبل فاقبل فحصل من ادباره للايجاد واقباله بالموجود دائرة
دائرة قاب قوسين وهي مجموع دائرة الامكان اذ ليس قبل هذا المقام امكان كما مر في الاشارة ولكن الأمر على خلاف ما قال الى هنا انتهى الكلام
منا ومنه اعلم انه ليس بيني وبينه مودة حتى اني اتتبع كلماته بالرد عليه ولكنه هو يتكلم على مذاق اهل التصوف والحكماء وانا اتكلم على مذاق
سادتي الأئمة الهدى عليهم السلام والصلوة وقد قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب
من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها واقول ان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وصلى الله على محمد واله الطاهرين



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلَّىٰ الله على محمد وآله الطاهرين.

أمّا بعد ـ فيقول العبد المسكين؛ أحمد بن زين الدين الأحسائي: أنه قد أمرني من تجب طاعته عليَّ ـ من طالبي الحق واليقين ـ أن أكتب على كتاب الملاّ محمد صدر الدين الشيرازي ـ تجاوز الله عنه ـ المسمى بـ«المشاعر»؛ كلمات تبيّن منه الغَثّ من السمين، وتوضح الحقّ على طريقة أهل الحقّ المبين محمَّد وآله الطاهرين، صلَّىٰ الله عليه وعليهم أجمعين، بنحو بيانهم من دليل الحكمة والموعظة الحسنة وبالمجادلة بالتي هي أحسن، حتى لا يتنكّبه إلاّ منكر لوجدانه، ناقض ليقينه وإيمانه.

فأجبته إلى طلبته؛ لما في ذلك من مصلحة الإيمان، وتقريراً لما قرره القرآن، وما أبانوا عليهم السلام من البرهان، بما هو قريب إلى الأذهان؛ لعدم انفكاكه عن الوجدان، بشهادة العقل المستنير بنور الإيمان، بما يكون مهيمناً لدين الإسلام، الذي أقرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أُمته ـ أُمة الإجابة ـ عليه، وانساقت شواهد الكتاب والسُّنَّة والعقول المستنيرة بهما إليه، بشرط أن يحسن الناظر فيه النظر والاستماع؛ لما يحصل به الانتفاع وحسن النظر والاستماع؛ أن ينظر الناظر فيه بمحض فهمه، وخالص دليل عقله، ولطيف فطرته التي فطر عليها وحسّه، غير ملتفت إلى ما

أنست به نفسه من المطالب، ولا إلى قواعد رَسَخَتْ في ذهنه ممَّا حفظها، قبل أن يفتح له باب العلم العياني والبرهان النوراني، ولا إلى دواعٍ نفسانيَّة من الحياء والاستنكاف عن التعلّم؛ فإنَّ العالم إنَّما يكون عالماً بالتعلّم، لأنَّ العلم نور يقذفه الله سبحانه في قلب من يشاء ويحبّ[1]، ولا يشرق ذلك النُّور في قلب من لا يقبله؛ وهو من يظهر له الحقّ ويتغافل عنه، تستُّراً من ظهور قصوره وجهله، فيستر الحق بثوب اللبس والشُّبهة، فيكتم الحقّ وهو يعلم، مع أنَّه لا يخفى على المقتصدين؛ لأنَّ ثوب اللبس والإيهام لا يستر الجهل والعِناد عن ذوي الأفهام، كما قال الشاعر:

ثوبُ الرِّيا يَشفُّ عمَّا تَحتَهُ   فإذا التحَفْتَ بهِ فإنَّكَ عارِي

والله سبحانه قد وكَّل المكلّف ملائكة كراماً يكتبون ما يفعل[2]، فيكتبون ـ بإنصافه ـ في قلبه نور الإيمان، ويُؤيّده الله سبحانه بروحٍ منه يسدِّده للصّواب، ويكتبون ـ بإنكاره ولبسه وتمويهه ـ في قلبه ظلمة الجهل، ويقيّض له شيطاناً يمدّه بطعام زقّوم استنكافه وشراب حميمه، والله سبحانه الهادي إلى سواء الطريق، وهو وليّ التّوفيق.

وصية الشارح للقارىء:

ثم اعلم: أنِّي كثيراً ما أكرّر العبارة وأردّد في التلويح والإشارة؛ ليتقرَّر لك ما أُنَبِّهُكَ عليه، لاحتمال أن لا يكون لك أُنس بمراداتي؛ لأنس ذهنِك بمصطلح القوم، وأكثر اصطلاحاتهم يخالف معناها طريق أهل العصمة عليهم السلام، ومراداتي مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام، وأنا أظنُّ فيك أنَّك تعتقد فيهم عليهم السلام أنَّهم علماء لا يجهلون، وحكماء لا يهملون، ومعصومون مسدّدون من الله سبحانه، لا يصحُّ أن يقع منهم

---

(١) مصباح الشريعة: ص١٦، الباب ٦ في الفتيا.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴿١١﴾﴾ [الانفطار: ١١].

غفلة ولا جهل ولا غش ولا إضلال؛ لمن طلب سبيل الرَّشاد، وإنَّك لا تظنّ أنَّ أحداً من العلماء ولا الحكماء ولا الأنبياء ولا المرسلين يعلم شيئاً من الحقّ والصَّواب ـ في ظاهر طريق، ولا باطن تحقيق ـ مثل ما عَلِمُوا، ولا يساويهم ولا يدانيهم في شيء.

فإذا حقَّقت ظنِّي فيك؛ لزمك أنِّي إذا استدللت لك بشيء مِن أقوالهم، أن تقبل ذلك ولا تردّه بكلام حكيم غير معصوم.

وقولي: «ولا تردّه» مرادي منه؛ ألاَّ تأوِّلَهُ على معنى ما يقوله الحكيم؛ لأنَّ تأويله ردٌّ لظاهره بظاهر كلام غيره.

فإن قلت: لكلام الإمام عليه السلام ظاهر وباطن، فيَقْبَلُ كلامه عليه السلام التأويل، بخلاف كلام الحكيم.

قلتُ: لكلام الحكيم أيضاً ظاهر وباطن؛ ولهذا اختلف نظر الإشراقيِّين مع نظر المشّائين لأجل ذلك، وهذا ظاهر عليه، فلِمَ أخذتَ بكلام الحكيم من دون تأويل، ولم تأخذ كلام الإمام عليه السلام؟ وهذا منك إمَّا لأنَّك عَرَفتَ المطلب من دليل خارج، فوجدتَ كلام الحكيم موافقاً، فقبلتَهُ من غير تأويلٍ. وكلام الإمام عليه السلام مخالفاً فاحتجْتَ إلى تأويله، وإذا كُنتَ كذلك؛ فلا حاجة لك بالكلامَين.

وإمَّا لأنَّ فطرتك مطابقة لفطرة الحكيم ومخالفة لفطرة الإمام عليه السلام، ومن كان كذلك؛ كان ممَّن قال الله تعالى إنَّ: ﴿ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦ﴾[1].

على أنَّك إنَّما سُمِّيت شيعيّاً؛ لأنَّك خُلقْتَ من شعاعهم عليهم السلام أو لأنَّك مشايع لهم ولا يتحقَّق أحد الاشتقاقين إلاَّ باتّباعهم في كلّ

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

شيء، وترجيح كلامِهم على كلّ أحَدٍ، وبعدم الاعتماد على كلّ شيء لا يخرج منهم ويصدر عنهم.

وكلامي هذا وصيَّة منِّي لك، لا لأنِّي أريد أن تأخذ كلامهم عليهم السلام، وإن لم تفهم، وإن خالفَ عقلك، مع أنَّك لو كُنتَ كذلك لاهتديتَ إلى محض الحقّ؛ لأنَّ الله سبحانه جعلهم هداة، ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾[1] بل لأنِّي أُريد أن تنظر في كلامهم بفهمك، تاركاً للأحوال الثلاثة:

الأُنس بما اعتادت به نفسك، فيصعب عليها مفارقته.

والرجوع إلى القواعد والاصطلاحات؛ فإنَّ أكثرها باطل ـ وستقفُ على بيان كثير من ذلك إن شاء الله تعالى ـ.

والاستنكاف عن الجهل والدّعوى في مقابلة ما عرفه عقلك من الحقّ.

فإنَّك إذا تركت هذه الأحوال الثّلاثة؛ فهمتَ مرادهم عليهم السلام، لأنَّهم منبِّهون مذكِّرون هادون. ولا أذكر لك في كلامي هذا شيئاً من مباحثاتهم، لأنَّها تعمى البصيرة، ويحصل مغالطات ولبس، وإنَّما أذكر لك ما هو بديهي في فطرتك، بحيث يفهمه العالم الحكيم، والجاهل الذي طبعه مستقيم.

هذه وصيّتي، والله سبحانه يحفظ لك وعليك.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

في قول المصنف:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله...

قال المصنَّف ـ تجاوز الله عنه ـ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، ونستعين بقوَّته؛ التي أقام بها ملكوت الأرض والسَّماء.

أقول: اختار الجملة الفعليَّة الدَّالَة على التجدّد والاستقبال، معاهدةً منه على تجديد الحمد في كلِّ حال، خصوصاً فيما يكتب آنا فآناً، وانَّه فواضل من مدده توجب الحمد على ظهورها.

وقوله: «نستعين» معاهدةٌ ثانيةٌ على نفي الحول والقوَّة إلاَّ بالله.

والمراد بهذه القوَّة، القوَّة الفعليَّة لا الذَاتية، لأنَّها ذاته تعالى؛ ولا تصحّ الاستعانة بما لا يصحُّ عليه الاقتران، ولو في الاعتبار. فإن أُريد بها نفس الفعل؛ كان قيام ملكوت الأرض والسَّماء قيام صدورٍ، إذْ لا يتركَّب المفعول من الفعل، مثل الكتابة؛ فإنَّها لا تتركب من حركة يد الكاتب. ومَنْ ذَهَبَ إلى ذلك فقد أخطأ، ولذا قال الرضا عليه السلام، في الردّ على سليمان المروزي: «هذا الَّذي عيَّبتموه على ضرارٍ وأصحابه من قولهم؛ إنَّ كلّ ما خلق الله تعالى في سماء أو أرضٍ، أو بحرٍ أو برٍّ، من كلبٍ أو خنزيرٍ أو قردٍ، أو إنسانٍ أو دابةٍ إرادةُ الله، وإنَّ إرادة الله تحيَى وتموت، وتَذْهَبُ وتأكل

وتشرب، وتنكح وتلد، وتظلم وتفعل الفواحش، وتكفر وتشرك، فيبرأ منها ويعاديها، وهذا حَدُّها»[١].

وإنْ أُريد بها أوَّل صادرٍ عن الفعل؛ المعبّر عنه بالماء الَّذي به حياة كلّ شيء، وبالوجود وبالحقيقة المحمديَّة، وقد يُعبّر عنه بالحقّ المخلوق به؛ كان قيام الملكوت المذكور به قيام تحقّق.

والملكوت؛ إذا أطلق عند القوم أكثر ما يريدون به عالم النُّفوس، وهي الذّوات المجرَّدة عن المادَّة العنصريَّة والمدَّة الزَّمانيَّة؛ لا عن الصورة، فإنَّ صورَها كصور عالم الشَّهادة.

وقد يُطلق ويراد به مطلق زمام الأشياء الَّذي به قوامُها كما قال سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾[٢] وهو حقائق الأشياء الغيبيَّة، والظَّاهر أنَّه مراد المصنف.

---

(١) الاحتجاج: ج٢، ص٤٠٤، احتجاج أبي الحسن عليه السلام.
(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٨٨.

في قول المصنف:
وبكلمته التي أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى...

قال: وبكلمته التي أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى.

أقول: المراد بالكلمة؛ الكلمة التامَّة، وهي فعل اللّهِ تعالى وإرادته ومشيئته وإبداعه، كما قال الرِّضا عليه السلام: «المشيئة والإرادة والإبداع أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد»[١] ولها رتبتان:

الأولى: الإمكانية؛ الَّتي بها أمكن الممكنات.

والثانية: الكونية؛ الَّتي كوَّن بها ما شاء كمَا شاء.

فالأولى: هي الَّتي انزجر لها العمق الأكبر، والثانية: هي الَّتي أرادها المصنف.

وقوله: «أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى» يراد منه؛ أنَّه تعالى أنشأ، أي: خلق وبَرَأ وصوّر وقضى، كلٌّ في رتبته يصدق عليه الإنشاء على اعتبارٍ سنذكره إن شاء الله تعالى.

والمراد من النشأتين: النشأتان المعروفتان، وما سَبَق كلّ واحدة من العوالم الَّتي يتوقف إيجادها عليه من العوالم، فنشأة الأولى تتوقف

---

(١) البحار: ج١٠، ص٣١٤، باب مناظرات الإمام الرِّضا عليه السلام. التوحيد: ص٤٣٥، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٣، باب ١٢.

على الماء الأوَّل والأرض الميتة، وعلى العقول والأرواح والنُّفوس والطبائع، وعالم المواد والمثال. ونشأة الآخرة تتوقف على كل ما ذكر، وعلى الكون في الأولى والبرزخ، وعلى ما بين النفختين.

في قول المصنف:

على تهذيب القوى القابلة للاستكمال...

قال: على تهذيب القوى القابلة للاستكمال، وإصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والأحوال، للاتصال بالعقل الفعَّال.

أقول: القُوَى القابلة للاستكمال: هي ما تنشأ عن المشخَّصات الظَّاهرة من الوقت، والمكان، والجهة، والرّتبة، والكمّ، والكيف، والوضع، والإذن والأجل، والكتب وما أشبه ذلك، والباطنة، كالأعمال، والاعتقادات، والأحوال، والأقوال، فإنَّ هذه المشخَّصات لحصة الوجود بها تتولّد القُوى القابلة، فإنْ كانت في أطوار السَّماوٰات؛ كانت عنها القوى القابلة للاستكمال في الدَّرجات، وإنْ كانت في أطباق الأرضين؛ كانَتْ عنها القوى القابلة للاستكمال في الدَّركات نعوذ بالله من مهاوي الضَّلالة.

والعقول؛ قد يراد بها أفعال القلوب، وهو تعقّلات المعاني، والمناسب لها الفعل لا الانفعال، ومحلُّ تعلّق هذا المشعر الدِّماغ، وهو وجه القلب، وقد يراد بها القلوب، ولا يناسب لها الانفعال ولا الفعل؛ لأنَّ المعاني في الأوَّل انتزاعات دهريَّة جبروتيَّة، والفعل مناسبٌ لها. وفي الثاني حروف جبروتيَّة، فالقلب كالكتاب، وما يلحقه من المعاني حروف في ذلك الكتاب؛ إلاَّ أنَّه كتاب معنوي؛ لأنَّه مجرَّد عن المادَّة العنصريَّة، والمدَّة الزمانيَّة، والصورة

النَّفسيَّة والمثاليَّة، وهذه الحروف حروف معنويَّة كذلك؛ فهي له كالجزء للكلّ أو من الكلّ، ولذا قيل باتّحاد العقل والمعقول، فالانفعال لا يناسب العقول، إلاَّ إذا أريد بها مدرَكاته فينالها العقل؛ لأنَّ العقل جوهر درّاك للأشياء، أو أريد بها المعنى المجازي، يعني النُّفوس والخيالات، وأريد بالمعاني العلوم، فإنَّه قيل إنَّه من مقولة الانفعال.

والأحوال؛ رشحات الفيوضات الإمداديَّة من الأمر الإلٰهي عن الكلمة التامَّة باستدعاء تلك القوى، إن لم تستقرّ مستديمةً فإن استقرّت كذلك كانت مَلكاتٍ.

والاتصال بالعقل الفعَّال؛ كون الذَّات غير محجوبة بشيء من ظُلمات الإنيات عن العقل، بتزكية النَّفس الناطقة بالعلم والعمل، كما قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): «وَخَلَقَ الإِنْسَانَ ذا نفسٍ ناطقةٍ، إنْ زكَّاها بالعلم والعَمل فَقَدْ شابَهَتْ أَوَائلَ جواهِرَ عللِها»[1]. والمراد بالمشابهة هي الاتصال الَّذي ذكره المصنِّف، وذلك كاتِّصال الحديدة بالنَّار، فإنَّها إذا اتَّصلت بها حتَّى صدق عليها الاتِّصال بالاستقامة في القرب منها بلا حجاب شابهَتْهَا.

والعقل الفعَّال عند القائلين بالعقول العشرة، هو عقل العناصر، وعند غيرهم قد يطلقونه على جبرئيل، لأنَّه الحامل لركن الخلق، والمستمد من الطبيعة الكليَّة، وقد أشار ﷺ إلى هذا بقوله: «والورد الأحمر من عَرَق جبرائيل عليه السلام»[2].

---

(١) البحار: ج٤٠، ص١٦٥، باب ٩٣. الصراط المستقيم: ج١، ص٢٢٢، الفصل ١٩. غرر الحكم: ٢٣١.

(٢) البحار: ج٧٣، ص١٤٧، باب ٢٤. مكارم الأخلاق: ص٤٤.

وكثيراً ما يطلقونه على العقل الأوَّل عقل الكلّ وهذا مراد المصنّف.

والنَّاس قد اختلفوا في عقل الكلّ ما المراد منه؟ فقال بعض الصوفيَّة: المراد منه المعبود بالحق سبحانه.

رأي السيد محمد نور بخش:

قال السيِّد محمَّد نور بخش في رسالته: (ويجب أن يعتقد أنَّ الله واجب الوجود، وحيّ، عليم، سميع، بصير، قدير، ذو إرادة وكلام، وهو ـ بالعلم ـ أحاط بكلِّ شيء من العرش، والكرسي، والسَّماوات السَّبع والأرضين وما فيهما، وفوق العرش، لا شيء غيره، ولا نهاية له، وهو نور الأنوار، ليس له جسم، ولا كثافة، ولا لون، وهو منزَّهٌ عنها، وكان معبود الأنبياء، وفي هذا المقام الأنبياء يسمّونه الحيّ العليم، والأولياء بالحضرة العليَّة، والحكماء عقل الكلّ ونفس الكلّ، ولا يراد أحدٌ من الطوائف بعباراتهم المختلفة إلاَّ الله، وهو في هذه الحضرة الجبروتيَّة منزَّهٌ عن الأشياء حتَّى عنها). انتهى كلامه.

ومحصّل كلام بعض الإشراقيين يلزم منه هذا أيضاً، ويلزم من كلام المصنَّف أيضاً على ما سنذكره في محلّه إن شاء الله، وكذلك كلام ابن أبي جمهور في المجلى نقلاً عن الإشراقيِّين، راضياً به ونافياً لما خالفه.

وبعض جعله أوَّل صادر عن الذات الحق تعالى، بلا واسطة ولا جعل جاعل.

ومنهم من قال: إنَّ تأثير الحق سبحانه انتهى إليه، وغير ذلك من الأقوال الباطلة والاعتقادات العاطلة.

عقل الكل:

والمعروف من مذهب أهل العصمة ﷺ أنَّ عقل الكلّ أوَّل ما خلقه الله من الوجودات المقيَّدة المؤلَّفة، وأنَّه أوَّل غصن نبت من شجرة الخلد، وأنَّه أوَّل مَنْ أكَل أوَّلَ فاكهةِ الوجودِ التكويني في جنان الصَّاقورة، وأنَّه الرُّكن الأيمن الأعلى من أركان العرش، وقد خلق الله سبحانه قبله في الوجود التكويني الماء الأوَّل الَّذي هو النَّفَس الرَّحماني والحقيقة المحمَّديَّة، ثم ساقه إلى الأرض الميت أرض الجرز، وهي أرض القابليَّات المسمَّاة عند الحكماء بالإمكان الاستمدادي، فخلق منهما[1] العقل الكلي المشار إليه الَّذي أشار إليه جعفر بن محمَّد ﷺ بقوله: «وهو أوَّل خلقٍ من الروحانيين عن يمين العرش»[2] الحديث. وهذا العقل هو النَّفَس الرَّحماني الثَّالث وهو عقل محمَّد وآله ﷺ.

ومَن قال بأنَّه هو المعبود فهو ملحد، ومَنْ قال بأنَّه أوَّل صادرٍ من الذَّات الحق، فهو ممَّن قال بأنَّ الحقّ يلد، ومن قال بأنَّه بغير جعل جاعلٍ فقد شَبَّه، ومن قال بأنَّ تأثير الحَقّ سبحانه انتهى إليه فَهُوَ مُشْرِكٌ حاصِرٌ مُشَبِّهٌ، سبحانه عمَّا يصفون، وتعالى عمَّا يقولون علوّاً كبيراً.

واعلم أنَّ المقام لا يقتضي البسط في الكلام، فلنقتصر في البيان على بعض الإشارة.

---

(١) أي من الوجود التكويني، وأرض الميت، والجرز، والقابليات ١٢.

(٢) الكافي: ج١، ص٢٠. البحار: ج١، ص١٠٩، باب ٤. تحف العقول: ص٣٩٩.

في قول المصنف:
وطرد شياطين الأوهام المضلة...

قال: وطرد شياطين الأوهام المضلّة بأنوار البراهين، وقمع أعداء الحكمة واليقين، إلى مهوى المبعَدين، ومثوى المتكبرين.

أقول: اعلم انَّ شياطين الأوهام قد يراد بها الأوْهام في مذاهبها من باب إضافة الصفة إلى موصوفها، يعني الأوهام الشَّيطانيَّة، أي توهّماتها، فإنَّها كثيراً ما تتوهم خلاف الحَقّ، أو المراد بها سُكَّان الأرض الثَّالثة على ما قاله بعضهم، فإنَّ سكانها همّهم إدْخالُ الشُّبه والشكوك على بني آدم في معتقداتهم، أو أنَّ المراد بهم الشَّياطين الَّذين يسكنون هذه القوَّة الوهميَّة، وذلك لأنَّ الوهم شيخ كبير، عاجز، بليد، قليل الحافظة، إلاَّ أنَّه إذا حفظ لا يكاد ينسى، وهو قاعدٌ على كرسيّ من نار، ظاهر الغضب على نفسه، كثير الخوف والوحشة من نفسه، ولشدَّة برودة باطنه كان بليداً وكثيراً ما يقتصر في مداركه على أشكال تصادُم صفتي ظاهره وباطنه، وإنيَّاتُ هذه الأوْصافِ منه تأوي إليها الشَّياطين المشاكلة لها، قد قُيِّضت لإضلال من لم تَسبِق له العناية بالهداية والتَّوفيق، لأنَّهم حملة الخذلان، ووسائط الحرمان، وأعوان العصيان، وطردهم بأنوار البراهين المؤلَّفة من القضايا القطعيَّة، عن القلوب الَّتي هي محال الحكمة واليقين، فإنَّ استدلالات الشَّياطين الوهميَّة على العوام، إنَّما هي بالمقدِّمات

الموهومة المرجوحة، والمغالطات والإقناعات، وبالمسلّمات العادية، كما هو شأن سكّان الأرض الثانية، فإنّهم أعوان أولئك بما يتعلّق بالعاديات.

وقمع أعداء الحكمة واليقين كذلك، فإنَّ الوجود التكويني طبق الوجود التَّدويني، فكما أنَّ التَّدويني فيه محكمٌ، ومتشابهٌ، وظاهرٌ، وراجحٌ، ونصٌّ، ووهمٌ، وحقيقةٌ، ومجازٌ، وحقيقةٌ بعد حقيقةٍ، ومجازٌ بعد مجازٍ، ومجازٌ هو حقيقة، وحقيقةٌ هي مجازٌ، وغير ذلك، كذلك التكويني، فإنَّ المكلَّفين فيهم من هو محكمٌ، ومنهم متشابهٌ، ومنهم راجحٌ، ونصٌّ، ومنهم مرجوحٌ وشكٌّ وغير ذلك، فأعداء الحكمة في الخلق من الإنس والجنّ لا تطمئنّ نفوسهم إلاّ بعكس الحكمة العلميَّة والعمليَّة، وأعداء اليقين لا تسكن نفوسهم إلاّ إلى الشكّ، والرَّيب، والنَّجوى، والطّيرَة، والسَّفسطة، وأمثال ذلك وقمعهُم بأنوار الحقّ من أضداد ما يلتجئونَ إليه.

وقوله: «إلى مهوى المبعَدين» إلخ، يراد منه أنَّ شياطين الأوهام، وأعداء الحكمة واليقين، إنَّما يتعمَّقون في مذاهب مقاصدهم إلى جهة أسفل السَّافلين، فيصعدون لينزلُوا بمن أضلُّوا إلى مهواهم، فإذا طردوا بشهب البراهين، وقُمِعوا عن الصّعود إلى قلوب المكلّفين، أدبروا إلى ما خلقُوا منه إلى جهة الثّرى وما تحته من موهومات الارتياب، وما فوقه من مثوى المتكبّرين من أبواب جهنَّم ﴿فَادْخُلُوٓا أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢٩﴾﴾[1].

تنبيه: إعلم أنَّ ظاهر كلمات المصنِّف في هذا الكتاب وغيره أنَّه

---

(١) سورة النحل، الآية: ٢٩.

يريد بالبراهين البراهين الاصطلاحيَّة، وعلى هذا يخالف مراده دعواه، لأنَّ دعواه أنَّ ذلك بالكشف، والكشف لا ينحصر في البراهين الاصطلاحيَّة، لأنَّ القضايا إنَّما تصحّ فيما يتصوَّر موضوعاتها، وهذه المطالب تصوّرها ينافي معرفتها، ولقد تتبعت أكثر ما يَسْتَدِلُّونَ به من القضايا وأحكام الموضوعات والمحمولات ووجدتها مخالفةً للحقّ، بل داعية إلى نحو ما أشارَ إليه من طرق شياطين الأوهام المضلّة، وستقف عليه إن شاء الله تعالى فيما يأتي في محلّه.

وإنَّما الكشف الحق ما أُخِذَ من دليل الحكمة بشرائطه، من عدم الالتفات إلى شيء من الأحوال الثلاثة الَّتي ذكرناها سابقاً، لا مطلق الكشف، فإنَّ منَ الكشف ما يوصل إلى الضَّلالة لقوَّة اللَّبس فيه، وذلك لأنَّ الإنسان ينكشف له ما جمع قلبه، ونظره، وفكره، ولسانه، وجوارحَه عليه من حقّ أو باطلٍ، فلو جمعها على الأوهام أو الشكوك، أو اللَّبس، أو الظّلم للعباد، أو الخطأ، أو السفسطة، أو غير ذلك ممَّا هو ظاهر البطلان والفساد عند جميع العِباد، لحصل له الكشف عن أشياء منها لا يقدر غيره على ردِّها، وإن كان محِقّاً، إلاَّ إذا جمعها على الحقّ مثله، ولَنال منها خفايا ودقائِق لا يبلغها غيره، ولا يصدق الكشف عن مراد الله سبحانه منه وعن الحق فيها، إلاَّ إذا جمعها على ما يريد الله منه على لسان نبيّه وأَلسُنِ أوليائه (صلَّىٰ الله عليه وعليهم) مُعرَّاةً عن الأحوال الثلاثة المشار إليها قبل، فافهم.

في قول المصنف:

ونصلي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره...

قال: ونصلي على محمَّد المبعوث بكتاب الله ونوره، المنزل معه على كافة الخلق أجمعين، وآله وأولاده المطهّرين عن أرجاس الطَّبيعة، المقدّسين عن كلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين، اللَّهمَّ صلِّ وسلِّم عليهم، وعلى من سلك سبيلهم، واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين.

أقول: يجوز أن يكون أراد بقوله: «ونوره المنزل معه» هو الكتاب، والعطف تفسيريّ، أو أراد به نور النُّبوَّة، أو الهداية، أو الولاية، أو ما هو أعمّ من الإلهام والوقع في القلوب والنّقر في الأسماع، أو الرَّجم، أو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾[2] ممَّا ورد عنهم عليهم السلام بذلك.

والمصنف أشار بهذه الكلمات إلى أنَّ ما استدلَّ به هو معنى ما أتى به صلى الله عليه وآله وأخبر به أهل بيته عليهم السلام وهذه لا تُسَلَّم له حتَّى تشهدَ له ظواهر أخبارهم لا تأويلاتها، لأنَّ الكلام ذو وجوه، والمُأوِّل يصرفه

(١) سورة التغابن، الآية: ٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

على ما يراه، وكلّ ذي رأي يدَّعي الصَّواب فيما يراه، والمحكم بينهم قول الشَّاعر:

وكلٌ يدَّعي وصلاً بليلىٰ وليلىٰ لا تقِرُّ لهم بذاكا
إذا انبجسَتْ دموع في خدودٍ تبيَّنَ مَن بكىٰ ممَّن تباكا

فإنَّ مَن اقتفى أثرهم ﷺ واقتدى، قال بقولهم، واستدلَّ بنحو ما استدلُّوا به.

وأمَّا من أخذ في استدلاله يُأوِّل كلامهم ويصرفه عن ظاهره، فليس مقتدياً بهم، ولا قائلاً بقولهم، بل هو راد عليهم، وستقف إن شاء الله تعالى على ما يصدّق قولي هذا ﴿وَٱرْتَقِبُوٓاْ إِنِّى مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾[1].

فإن قلتَ: إنَّهم إنَّما قالوا بما أخَذُوا عنهم، وقالوا بقولهم.

قلتُ: ليس كذلك، لأنَّهم قالوا إنَّ الأشياء كلّها في ذاته بنحو أشرف، لأنَّ لها وجهين إجمالياً وتفصيلياً، فالإجمالي في ذاته، وإلاَّ لكان جاهلاً بها.

وأمَّا التفصيلي فهي وجوداتها في أزمِنَتها وأمكنتها.

قال ابن أبي جمهور في المجلى في شأن الماهيَّات: وجماعة لهم الكشف والإشراق قالوا بثبوتها في ذات الحقّ تعالى، لتعلّق علمه بها أزلاً على ما هي عليه، وأنَّها حقائق متمايزة فيه، وعلمه تعالى نفس ذاته، فهي عند التحقيق عينُ ذاته، ويُعبِّرُون عنها بالحقائق الثابتة، وحضرة الغيب المطلق، وعالم الغيب، والأعيان الثابتة، والعالم العقلي، والأعيان الخارجيَّة المُتَعيّنة بالتعيّنات الأسمائية.. الخ، وأمثال

(١) سورة هود، الآية: ٩٣.

هذا في كلماتهم مثل قول الملاّ محسن في الكلمات المكنونة، قال: فإنَّ الكون كان كامناً فيه معدومَ العين، ولكنَّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، ولمَّا أمر تعلَّقت إرادة الموجد بذلك، واتّصل في رأي العين أمرُهُ به ظهر الكونُ الكامنُ فيه بالقوَّة إلى الفعل، فالمظهر لكونهِ الحق والكائن ذاتُه القابل للكونِ، فلولا قبوله واستعداده لِلْكَوْنِ لما كانَ، فما كوَّنَه إلاَّ عينُه الثابتةُ في العلم لاستعداده الذَّاتي غير المجعول، وقابليّتِه للكون وصلاحيَّته لسماع قولِ كُن، وأهليَّتِه لقُبول الامتثال، فما أوجده إلاَّ هو ولكن بالحقّ وفيه، انتهى. يعني به العالم وأنَّه كامن في ذات الحقّ تعالى، وذلك الكامن هو المكوِّن بالله لهذا الظَّاهر بالله.

فمن يكون هذا قوله واعتقاده كيف يكون تابعاً لقول جعفر بن محمَّد عليه السلام: «لم يزل الله ربُّنا عزَّ وجلَّ والعلم ذاته ولا معلوم، والسَّمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمَّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسَّمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور»[1] انتهى. لأنَّ هذا القائل يقول: إنَّ المعلوم، وهي ماهيَّات الأشياء لم يزل معه في ذاته، والإمام عليه السلام يقول: ولا معلوم.

فإن قلت: إنَّ هذه الماهيَّات هي عينه.

قلتُ: هل يعلم تعالى انَّها غيره أم لا؟ فإن قلتَ: يعلم، أثبتَّ المعلوم الَّذي نفاه إمامنا عليه السلام وإن قلت: لا يعلم، قلتُ لك: هو لا يعلم وأنت تعلم؟!

فإن قلتَ: المغايرة باعتبار، والاتحاد باعتبار.

(١) الكافي: ج١، ص١٠٧. البحار: ج٤، ص٧١، باب١. التوحيد: ص١٣٩، باب١١.

قلتُ لك: أنت تجوّز في الأزل تعدّد الاعتبارات والجهة، وهي جهات المخلوقين.

فإن قلتَ: دليلهم قوله عليه السلام: «بائن من خلقه بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ»[١].

قلتُ: أنتَ تميّز ماهيّات الأشياء الّتي في ذاته بزعمك منه تعالى باختلاف الصفات، فإن ميّزتَ عَزلْتَ، وإن لم تميّز تقوّلت عليه ما لم يقله ولم يرضَ به.

وإن قلتَ: قال عليه السلام: «لم يكن خلواً من خلقِه ولا خلقه خلوٌ منه»[٢].

قلتُ: قال عليه السلام كما رواه الصدوق في التوحيد وغيره: «كان خلواً من خلقه وخلقه خلوٌ منه»[٣] وقال عليه السلام: «لا هو في خلقه ولا خلقه فيه»[٤] فإذا جمعتَ قلتُ لك: الأوْلى والأصحّ ما هو حمل حديثكم، على أنّه تعالى لم يكن خلواً من خلقه في ملكه وسلطانه، وخلقه خلوٌ من ملكه وسلطانه، وحمل حديثنا كان خلواً من خلقه في ذاته، وذوات خلقه خلو منه، كما نحن نجمع بينهما، أم العكس، بأن يكون حمل حديثكم على أنَّ خلقه في ذاته وذاته في خلقه، وحمل حديثنا على أنّه خلو من خلقه في ملكه وسلطانه، وخلقه خلو من ملكه وسلطانه، إن عملتَ بعقلك تركت قولك والتزمتَ بما قلنا ونقوله، والله سبحانه يقول الحقّ وهو يهدي السَّبيل.

فهذا نمط طريق شيعتهم المتقين واقتفاء دليلهم باليقين.

---

(١) البحار: ج٤، ص٢٥٣، باب ٤. الاحتجاج: ج١، ص١٩٨.
(٢) التوحيد: ص١٠٥، باب ٧.
(٣) التوحيد: ص١٠٥، باب ٧.
(٤) الكافي: ج١، ص٩١. البحار: ج٤، ص٢٨٦، باب ٤. التوحيد: ص٥٧، باب ٢.

في قول المصنف:
أما بعد، فأقل الخلائق قدراً وجرماً...

قال: أمَّا بعد، فأقلُّ الخلائق قدراً وجِرماً، وأكثرهم خطأً وجُرماً محمَّد المشتهر بصدر الدِّين الشِّيرازي، يقول: أيُّها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان، اسمعوا بأسماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي، وأطيعوا كلمتي، وخذوا عنِّي مناسكَ طريقتي من الإيمان بالله واليوم الآخر، إيماناً حقيقيّاً حاصلاً للأنفس العالمة بالبراهين اليقينيَّة والآيات الإلٰهيَّة، كما أشار إليه سبحانه في قوله ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[1] وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2].

أقول: قوله: «قدراً وجِرماً» ـ بكسر الجيم ـ الجثَّة والجسد، وقوله: «خطأً وجُرماً» ـ بضم الجيم ـ الخطيئة. وقوله: «بأسماع قلوبكم» يريدُ بهِ إمَّا استعارة وإمَّا حقيقة، أمَّا على الاستعارة فظاهرٌ، وأمَّا على الحقيقة، فلأنَّ القلب الَّذي هو اللَّحم الصَّنوبري له أُذنان محسوستان، وهُما صورة أُذني القلب النُّوراني، فإنَّه صاحب الإدراك والفهم والذَّكاء، والشعور والاختيار؛ فهو بصورة الإنسان، بل هو

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.
(٢) سورة النِّساء، الآية: ١٣٦.

إنسان وله أُذنانِ يفقَهُ بهما ويسمع بهما قَرع المعاني في وجهه، بإصغاء الإجابة، وتعليل النُفوذ باسماع القلوب، لتوقُّفِ ظهوره عليه، لأنَّ الاسماع هو القابليَّة.

وأمَّا الإيمان الحقيقي لا يكون حاصلاً للأنفس كما هو المدَّعى بالبراهين الاصطلاحيَّة، وإنَّما يَحْصُلُ ببراهين أهل البيت ﷺ ولا يَهْتَدي إليها إلاَّ مَن اتّبعهم في الأعمال والأقوال، والمتكلّف لا يقدِر على الصِّدق، لأنَّ كلّ معتقدٍ ومتيقن يرى يقينه في عَمَله، كما قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه[١].

(١) الكافي: ج٢، ص٤٥. البحار: ج٦٥، ص٢٩١. المحاسن: ج١، ص٢٢٢، باب ١١.

في قول المصنف:
وهذه الحكمة الممنون بها على أهلها...

قال: وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلِها، والمضنون بها عن غير أهلها، وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[2].

أقول: قوله: «الممنون بها على أهلها» من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[3] وقوله: «المضنون بها» ـ بالضَّاد أخت الصَّاد ـ أي المبخول بها عن غير أهلها وفي الحقيقة هي لبّ الإيمان والإسلام، وهي قسمان: عملية، وهي معارف الأركان، وعبوديَّة الجوارح، وعلمية، وهي عبادة القلوب وعبوديَّة الأفئدة، ومراد المصنف القسم الثَّاني بعبارة الأوَّل، يعني معارف القلوب والأفئدة وجعله قسمين:

قسمٌ معرفة الذَّات بالذَّات كما قال سيِّد الوصيِّين عليه السلام: «يا من دلَّ

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.

على ذاته بذاته»[١] قالوا: وإلى هذه المعرفة الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢] بعد قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾[٣]، إلخ، فلمَّا دلَّت الآية بأوَّلها على معرفته بالآثار، كان آخرها مشيراً إلى معرفة محض الذَّات، لأنَّه يقول ما معناه إذا كان سبحانه أظهر من كلّ شيء، كيف يحتاج في ظهوره إلى ما هو محتاج في أصل كونه وظهوره إليه، ويستدلّون بما نسب إلى الحسين عليه السلام في مناجاة دعاء عرفة قال: «أيكون لغيرك من الظُّهور ما ليس لك، حتَّى يكون هو المظهرَ لك»[٤].

وقسمٌ معرفة الذَّات بالآثار كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[٥] هذا محصّل كلامه وكلام كثيرٍ.

وقد عرفوا قِشْراً من الآية الشَّريفة لأنَّهم فهموا أنَّ المراد بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ إلخ أنَّه النَّظر في الآثار، وأنَّ الانتقال من ذكر الآيات إلى شهادته سبحانه لكلِّ شيءٍ، وقيوميَّة كلّ شيءٍ به، ينبّه على رؤيته سبحانه مع كلّ شيءٍ، كما قال عليه السلام: «ما رأيتُ شيئاً إلاَّ ورأيتُ الله قبله أو معه»[٦] والآية أوَّلها ظاهرة كما قالوا، وتأويله المراد هو معنى قول الإمام علي عليه السلام: «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربَّه»[٧] فإنَّ العارف إذا محا جميع شؤونه وما ينسب إليه ويرتبط به، وهو سبحات ذاته من وجدانِه، بحيث لا ينظر إلى شيء يخالف مفهوم ذاته مثل فعله،

---

(١) البحار: ج٨٤، ص٣٣٩، باب ١٣، وج٩١، ص٢٤٢، باب ٤٠.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٤) البحار: ج٦٤، ص١٤٢. البحار: ج٩٥، ص٢٢٦. الإقبال: ص٣٤٩.
(٥) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٦) التوحيد: ص١٨٦، باب ٢٩. عيون الأخبار: ج١، ص١٤٥، باب ١١.
(٧) البحار: ج٢، ص٣٢، باب ٩. شرح نهج البلاغة: ج٢٠، ص٢٩٢. عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢.

فإنَّه غير ذاته وكونه ابن فلان أوْ أبا فلانٍ غير ذاته، وعلى شيء أو في شيء غيرِ ذاته، ومن كذا وإلى كذا غير ذاته. وهكذا ينفي من وجدانه كلّ ما يغاير حقيقته، حتّى التكلّمْ والخطاب، والغيبة والإشارة والمحو. بقي شيء ليس كمثله شيء وهو صفة الله التي وصف نفسه بها لذلك العارف، وهي آية الله الَّتي تدلُّ عليه لا ذاته كما توهم القائلون بوحدة الوجود المحكوم بكفر مُعتقِدِها، لأنَّ الله سبحانه يقول: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾[١] ولَمْ يَقُلْ سنريهم ذاتنا.

وأمّا آخِرُها وهو قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢] فقال الصَّادق عليه السلام في الإشارة إلى بيانه: «يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك»[٣] وهذا يجتمع مع قول الإمام الحسين عليه السلام: «أيكونُ لغيرك من الظهور ما ليس لَكَ»[٤] فإنَّ من معنى أنَّه على كلّ شيء شهيد، أنَّه موجود عند من ذكره وعند من نَسِيه، مثلاً من نَسِيَهُ إنَّما أقبل على شيء من أمرِ الدُّنيا، أو الآخرة، أو أمْرِ نفسِه، أو غير ذلك، وكلّ شيء ممَّا سوى الله فإنَّما هو ظهوره به لنفسه ولمن وَجَدَهُ، فلا يغيب عن شيء كما لا يغيب عنه شيء، فهو على كل شيء شهيد، ولا يذهب عارف بالله إلى أنَّه يعرف الذَّات البحت، وإنَّما المعروف لكل عارف غير محمَّد وآله صلى الله عليهم هو عنوانُ مقاماته الَّتي لا تعطيل لها في كلّ مكان.

وأمَّا محمَّدٌ وآله صلى الله عليهم فالمعروف عندهم هو المقاماتُ المشار إليها.

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٣) مصباح الشريعة: ص٧، باب ٢.
(٤) البحار: ج٦٤، ص١٤٢، وج٩٥، ص٢٢٦. الإقبال: ص٣٤٩.

وأمَّا الذَّات البحتُ فلا سبيل للخلق إليها بوجه من الوجوه، والمدعي للكشف عن الذَّات فهو مشبِّهٌ مُلْحدٌ، لاستحالة إدراك الحادث للقديم، فافهم.

في قول المصنف:
فالعلوم الإلٰهية هي عين الإيمان بالله...

قال: فالعلوم الإلٰهيَّة هي عين الإيمان بالله وصفاته، والعلوم الآفاقيَّة والأنفسية من آيات العلم بالله وملائكته وكتُبِه ورسُلِه، وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله، والقبر، والبعث، والسّؤال، والكتاب، والحساب والصِّراط، والوقوف بين يدي الله، والجنَّة، والنَّار.

أقول: قوله: «العلوم الإلٰهيَّة هي عين الإيمان بالله وصفاته» يدلُّ على أنَّ التَّصديق بوجود واجب الوجود، ووجود صفاته التي وصف بها نفسه هو معرفة الله، وهذا توحيد العَوامّ، وإنَّما التوحيد الحقيقي ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام لكميل على معنى: «من عرف نفسه فقد عرف ربَّه»[1].

وأمَّا قوله عليه السلام: «وجوده إثباته ودليله آياته»[2]، فهو توحيد العلماء وهو بين التوحيدين المذكورين، إلاَّ إذا أُوِّلَ بأحد الوجهين فيلحق به.

وقوله: «والعلوم الآفاقيَّة والأنفسيَّة من آيات العلم بالله» إلخ يدلُّ على أنَّه يريد بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾[3] إلخ الاستدلال بالآثارِ، لأنَّه جعلها آياتِ للعلم بالله، وهي على ظاهرها كما قال،

---

(١) البحار: ج٢، ص٣٢، باب ٩. شرح النهج: ج٢٠، ص٢٩٢. عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢.
(٢) الاحتجاج: ج١، ص١٩٨.
(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

وإلاَّ فتأويلها هي العلمُ الحقيقي بالله، كما لوَّحنا إليه سابقاً، وإنَّ قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] ترجمة قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ وملخَّصُها لمشاهدته، لكونه على كل شيء شهيد في حالِ المحو وفي حال الصحو.

وقوله: «وشَواهِدُ العلم باليوم الآخر» إلخ يريد به أن الوقوف على آيات الله في الأنفس وفي الآفاق يشهَدُ لَكَ ويُشْهِدُكَ أنَّ تلك أمثالُ اليوم الآخر وأحواله، والقبر والبعث.. إلخ وأدلَّتُها، لأنَّ الرِّضا (عليه وعلى آبائه وأبنائه الطَّاهرين السلام) قد أعطانا ضابطةً يشهد بصحتها الكتاب والسُّنَّة، والعقول المزكَّات بالعلم والعمل وهي قوله عليه السلام: «قد عَلِمَ أُولوا الألباب أنَّ الاستدلال على ما هُنَاك لا يُعلم إلاَّ بما هَهنا»[2]، وشهادة الكتاب لهذه القاعدة مثل: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[5]. وقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[6]. وأمثال ذلك.

ومثاله قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[7] في آيات متعددة، فمثل الدُّنيا نفس الماء المنزل لا مثله، والشاهد

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٢) البحار: ج١٠، ص٣١٦. التوحيد: ص٤٣٧. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٤، باب ١٢.
(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٤) سورة يوسف، الآية: ١٠٥.
(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.
(٦) سورة الذاريات، الآية: ٢١.
(٧) سورة يونس، الآية: ٢٤.

منه أنَّه ينبت به الزرع، فتصبح الأرض مخضرَّة كالحياة الدُّنيا، ثم يهيج فتراه مصفرّاً كتغيّر أحوال الدُّنيا وأهلها من أسباب الزّوال والفقدان والأمراض، ثمَّ ييبس النَّبات فيكون كالأموات والفناء، ثمَّ ينزل الماء من السَّماء في العام القابل، فينبت ذلك النَّبات الأوَّل من بذره الَّذي بقي في الأرض، كذلك يخرج الموتى، ينزل ماء من السَّماء من تحت العرش من بحر صاد فيقع على الأرض فيجتمع بالطِّيَن - بفتح الياء - التي هي أصل طينة الإنسان الباقية في قبره فينبت بها لحمه ودمه فيخرج بصورته في الدُّنيا فالماء مثلاً قد شرح أحوال الدُّنيا والقبر والسؤال والبعث والحساب وجميع ما يكون فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد خلق ما يدلُّ عليه حرفاً بحرف.

حتى أنَّ في الآخرة أشجاراً تحمل بنساءٍ كما قال تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيۡرَٰتٌ حِسَانٞ ٧٠﴾[1] كذلك دليله في جزائر الواق واق أشجار يحملن بنساء ويبقين بعد بلوغهنَّ يوماً أو بعضَ يوم على أكمل تركيب وجمال، ثمَّ يَمُتْنَ إشعاراً بفناء الدُّنيا وقصر بقائها[2]، تصديقاً لما في الكتاب من الحق المبين، وإشارة إلى بقاء الآخرة وما فيها كما أخبر تعالى به.

ففي الآفاق والأنفس شواهد العلم بتلك مفصَّلة، وبتوحيد الله وجميع ما يريد تعالى من عباده، لأنَّه عزَّ وجلَّ لم يخلق شيئاً إلاَّ وهو دليل ومدلول عليه، وعلَّة ومعلول، وجوهر وعرض، وسبب ومسبّب، ومانع وممنوع، وكتاب ومكتوب، وأجل ومؤجَّل، وقدر ومقدَّر، إلى غير ذلك، فافهم ما أشرتُ إليه لك من أسرار الخلق والخليقة، ممَّا ظهر به الخالق وتعرَّف به لخلقه.

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٧٠.

(٢) راجع في أحوال هذه الجُزُر كتاب «عجائب الملكوت».

في قول المصنف:
وهي ليست من المجادلات الكلامية
ولا من التقليدات العامية...

قال: وهي ليست من المجادلات الكلاميَّة، ولا من التقليدات العاميَّة، ولا من الفلسفة البَحْثِيَّةِ المذمومة، ولا من التخيّلات الصوفيَّة، بل هي من نتائج التدبّر في آيات الله، والتفكُّر في ملكوت سماواته وأرضه، مع انقطاع شديد عمَّا أكبَّ عليه طبائع المجادلة والجماهير، ورفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهير.

أقول: يريد أنَّ ما بيَّنتُه لك من الحكمة المشار إليها، ليست مبنيَّة على الأدلَّة الضعيفة والأوهام السخيفة، كالمجادلات الكلاميَّة، فإنَّ أهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظيَّة أغلبُها مدخولة.

ولا من التقليدات العاميَّة، فإنَّ العوام ليس لهم نور يمشون به في الظلمات، وإنَّما يستوصفون غيرهم لما يستدلُّون به وعليه.

ولا من الفلسفية البحثيَّة المذمومة، فإنَّ كثيراً ممَّن يسمَّىٰ بهذا الاسم دقّق في البحث في المبادىء، وَتَساهَلَ في المطالب، ومنهم من تعمَّق في البحث في المفاهيم الَّتي تُنْتَزع من الألفاظ، لا من حيث كونها بإزاء مَعانيها، فقد يكون بلا مصداقٍ خارج أو تخالف ما وُضِعت له، لأنَّ اللّفظ إن وجد الباحث في أحوال جهات دلالاته بنظر أنَّ بينه وبين

المعنى مناسبة ذاتيَّة وعثر على تلك المناسبة، فكان بحثه من تلك الجهة، فلا بدَّ أن يتطابق المفهوم والمصداق، فإن طابق اللّفظ بمفهومِه مصداقه الخارجي كان صدقاً، وإن طابق المصداق ذلك اللّفظ بمفهومه كان حقاً، وإن كان لا من تلك الجهة تبايناً، وإن لم يعثر أخذ مفادها بالنقل عمَّن عرف أو عمَّن نقل عنه، وإن كان لا بِنظر المناسبة بل بلحاظ أنَّ التخصيص بإرادة الواضع أو بلحاظ المناسبة، لكن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذّهنيَّة خاصَّة، من غير كونها وسيلة إلى المعاني الخارجيَّة، بل المعاني الذّهنيَّة هي وجودات تلك الأشياء وحقائقها لا غير وقع في الغلط والخطأ، وكان في الواقع بحثاً مذمُوماً لدخوله في عموم قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[1].

وبابُ مهوى هذا المكان السَّحيق الَّذي لا قعر له، دعوى انَّ للنَّفس لذاتها قدرة على اختراع ما شاءت من الصور، لا أنَّها تنتزع بمرآة خيالها صور الأشياء القائمة في خزائنها من خزائن الغيب، وإنَّما ينزلها الله سبحانه في الأذهان عند استكمالها شرائط القابليَّة، تنزل بها ملائكة الفكر من فلك عطارد، بتسخير سيمون وشمعون وزيتون الموكّلون بذلك عن أمر الله كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[2].

منطق الصوفية:

والحاصل: أنَّ هذه الحكمة الممنون بها ليست من الحكمة البحثيَّة المذمومة وذلك احتراز عن الحكمة الفلسفيَّة البحثية بإقامة البراهين القطعيَّة المحصلة بواسطة الرياضات.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ١٧.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.

ولا من التخيّلات الصوفيَّة، فإنَّهم يهيمون في الأفكار من غير برهانٍ على ما حصل لهم، وإنَّما يعتمدون على الواردات الَّتي ترد عليهم، يدَّعون أنَّها واردات من الحق تعالى ترد على من قعد على بساط القرب، وتخلَّى عن ناسوته، وتحلَّىٰ بطَور لاهوته، وليست تلك الواردات من الحق تعالى، لأنَّه تعالى إنَّما ينزل تلك القبسات على نواميس وحيه، وتراجمة أمره ونهيه، وألسُن إرادته، وبتلك الوسائط تصل إلى مَن تلقَّاها بشرائط التلقي من الأعمال الصالحة الَّتي ترضي الله تعالى، وهذا بخلاف طريقة الصوفيَّة، لأنَّ أغلب ما يجدونه من المكاشفات هو ما يتكلّفونه من المخالفات.

مثاله أنَّهم يقولون كما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه الإنسان الكامل: أنَّ شَرْطَ التَصَوُّف أنْ يَكون على طريقة مذهب السنَّة والجماعة، فإذا كان أصل التصوُّف مَبْنيّاً على هذا المذهب، فالمتصوُّف يلتزم أنَّه يكاشف على موافقة هذا المذهب، فلو ظهر أمرٌ يخالف مذهب السنَّة والجماعة، وإن وجَدَهُ حقاً، تكلَّفَ لردِّه، وإن كان بباطلٍ وعدل عنه وإن كان إلى باطلٍ، لكن لمَّا جمع قلبه، وفكره، وخياله، وحسَّهُ، ولسانه، وجميع أعماله، وجميع حركات جوارحه وسكناتها على التدبُّر والحيلة في ردّ ذلك المخالف له، حصل له شيء محكم العبارة، دقيق الحيلة والإشارة، بعيد التلويح بحكم صورة التصريح، يصعب ردّه وإبطاله إلاَّ على مَن جمع جميع مشاعره ومَداركه، وأقواله وأعماله، على مراد الله تعالى منه، فإنَّه إذا رأى كلام ذلك الصوفي ظهر له ما فيه من العيوب والمغالطات، وتوجّه له أمر الردّ عليه وإبطاله.

التشابه بين منطق المصنّف ومنطق الفلاسفة:

قال المصنف: «وما أوردتُ لك في هذه الحكمة ليس من شيء

من ذلك، بل هو من نتائج التدبُّر في آيات الله، والتفكُّر في ملكوت سمواته. . . »إلخ.

أمَّا أنَّ المعرفة الحقيَّة، فلا تكون بتلك الأُمور الَّتي ذكرها نافياً لها فهو حقٌّ، وأمَّا أنَّها لا تحصل إلاَّ من نتائج التدبُّر إلى آخر ما ذكره فهو حق، إلاَّ أنَّ هذه دعوى ولا يعلم صدق قائلها بأن يطابق قوله الواقع، إلاَّ بصحة معرفته ومعتقده، لا بمجرَّد القول، لأنَّ هذه الألفاظ عند أهل الاستعمال مشتركة يطلقونها على ما وضعت له، ويُطلِقها كلّ مُنْتَحِلٍ عَلَىٰ ما يَراه، ولهذا ينفي المصنّف شيئاً مثلاً وأُثْبِتُهُ، ويثبتُ وأَنْفيه.

فهذا هو يقول: «لم نأخذ بقول أهل الكلام ومجادلاتهم، ولا بتقليد العوام ولا بأبحاثِ الفلاسفة، ولا بتخيّلات الصوفيَّة».

وأنا أقول: بلى قد أخذتَ بأقوالهم.

ويقول: «إنَّما نقول بنتائج التدبُّر في آيات الله».

وأنا أقول: لم يسلك بذلك الطَّريق المأمور به، وإنَّما اختلفنا لاختلاف المرادات، لأنَّ ألفاظ التعبيرات مشتركة، فكلّ يريد منها معنى ما يعتقده، فإذا قال مثلاً: لا أعتقد كتخيّلات الصوفية، فأقول: أي شيء تعتقده الصوفيَّة بتخيلاتهم، فهو يقول به، فإنَّهم يقولون: ليس لله في الأشياء قبل إيجادها وجهين، إن شاء جعلها متحركة وإن شاء جعلها ساكنة، وإنَّما له وجهٌ واحد، لأنَّ مشيئته أحدية التعلُّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، وهو يقول بهذه كلّها.

والصوفيَّة يقولون: معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، إلاَّ أنَّه في ذاته بوجهٍ أشرف، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون: بسيط الحقيقة كل الأشياء، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون: مآل أهل النَّار إلى النَّعيم، فإنَّهم يتنعَّمون بالتعذيب، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون: بجواز التفكّه بالمردان في مقام النفس المُلْهمة، وهو يقول بذلك كما في أشعاره.

وهم يقولون: إنَّ فرعون ماتَ مؤمِناً طاهراً، لأنَّه بعد إيمانه لم يعمل ذنباً، والإسلام يَجُبّ ما قبله[1] وهو يقول بذلك، لأنَّه لمَّا قال مميت الدِّين[2] بذلك في الفصوص، قال: وهذا كلام يشمّ منه رائحة التحقيق.

وأمثال هذه من تخيّلاتهم، فإنَّه قائل بكلّ ما قالوا، فأيّ شيء خالفهم فيه حتَّى يحمل قوله: «ولا من التخيّلات الصوفيَّة» عليه.

نعم.. يخالفهم في شيء وَاحِدٍ، وهو أنَّه يقول: إنِّي ما أقول بقولهم، وكلّ باقي كلامه على هذا النحو.

وأمَّا قوله: «بل هي من نتائج التدبُّر» الخ، فهو من نتائج التدبُّر فيما قاله أهل التصوُّف، لا فيما قاله أهل العصمة ﷺ، لأنَّهم قالوا بدوام تألّم أهل النَّار، وقال: بانقطاعه ذلك.

وقالوا: ولو شاء الله لهدىٰ النَّاس جميعاً، وقال: بعدمه.

وقالوا: إنَّ الله تعالى إن شاء فعل فيما لم يفعله وإن شاء تَرَكَ، وقال: بِعدمِه.

---

(١) المستدرك: ج٧، ص٤٤٨، باب ١٥.

(٢) فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي: ص٣٠٥، الفص الموسوي.

وقالوا: بحدوث المشيئة والإرادة وليس لله مشيئة قديمة ولا إرادة قديمة والمشيئة والإرادة من صفات الأفعال، وقال بخلاف ذلك كلّه.

فنتائج التدبُّر ما قالوا به أو ما قال به؟! فإن كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج التدبّر، وإن كان ما قال به فلا يجوز القول بنتائج تخالِفُ أقوالهم فافهم، فإن وُفِّقْتَ فهمتَ، لأنَّ فهم الصواب إنَّما هو بتوفيق الله وخلق الله له أهلاً، والسَّلام.

في قول المصنف:
ولقد قدمت إليكم يا إخواني في كتبي ورسائلي...

قال: ولقد قدَّمتُ إليكم ـ يا إخواني ـ في كتبي ورسائلي من أنوار الحكمة ولطائف النعم، وبزَهْرِ الأرواح وزينة العقول، مقدِّماتٍ ذاتَ فضائلَ جمَّةٍ، هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى، ومعارج الارتقاءِ إلى الشرف الأعلى في علوم القرآن والتأويل، ومعاني الوحي والتنزيل، ممَّا خطَّه القلم العظيم في اللّوح الكريم، وقرأه من ألهمه الله تعالى قراءته وكلَّمه بكلماته، وعلَّمه محكم آياته، ممَّا نزل به الرُّوح الأمين على من اصطفاه الله وهداه، فجعله أولا خليفة في العالم الأرضي، وزينةً للملكوت السّفلى، فجعله أهلاً للعالم العلوي، ملكاً في ملكوته السَّماوي، فكلَّما تنوَّرَ بيتُ قلبه بهذه الأنوار ارتقى روحُه إلى تلك الدَّار، ومن جحدها أو كفرها فقَدْ هَوىٰ إلى مَهْبط الأشرار، ومهوىٰ الشَّياطين والفجَّار، ومثوىٰ المتكبرين وأصحاب النَّار.

أقول: إنَّ الَّذي قَدَّم مِنَ الَّذي أشار إليه مثل الَّذي أخَّر ممَّا ستسمع بيانه إن شاء الله تعالى، وعلوم القرآن مثل التفسير والأحكام، والقراءة واللغة، والنحو والصرف، والخطّ المختصّ به، ومِنَ التفسير ممَّا وَقَفْنا على شيءٍ منه تفسير الباطن، وباطن الباطن، وظاهر الظَّاهر، والتأويل وباطن التأويل، وغيره باطن باطن الباطن إلى سبعة، وظاهر ظاهر الظاهر إلى سبعة وباطن باطن التأويل إلى سبعة.

أمَّا التأويل الَّذي أشار المصنّف إليه، فالمراد به ما سوى التفسير الظاهر كما هو المعروف بين أكثر العلماء وأحاديثُ أهل البيت عليهم السلام كثيراً ما يُعبّر فيها عمَّا سوى الظاهر بالتأويل.

ومعاني الوحي تكون على ثلاثة أوجه، وهي الَّتي أشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾[1] فالوحي الإلهام من وراءِ حجاب كتكليم موسى من الشجرة وإرسال الرَّسول كخطاب جبرائيل عليه السلام عن الله تعالى، فمعاني الوحي تجمعها هذه الثلاثة.

ماهية اللوح الكريم:

وقوله: «ممَّا خطَّه القلم العظيم في اللّوح الكريم» المراد منه أنَّ القلم العظيم هو عقل الكلّ وروح من أمر الله، وقد يطلق على الرُّوح الكلّي الَّذي خلق البُراق من فاضل نوره، واللوح الكريم هو اللّوح المحفوظ، ووصف القلم العظيم لأنَّ ما أودع الله تعالى فيه من العظمة غير ظاهرٍ بصورته في غيره، ولأنَّ ما فيه من تعدّد الذوات والحقائق، فإنَّها تعدّد مَعنوي، فلذا وُصِفَ بالعظمة.

واللّوح المحفوظ وصف بالكريم لأنَّه مَنْبَعُ الفُيوضاتِ للموجُوداتِ المُصَوّرة، لأنَّ العَقَلْ يفيض المَعاني، والرُّوح تفيض الرَّقائق، والنَّفس تفيض الصُّوَر، أي الجواهر المُصَوَّرَة، فالمدد الَّذي هو بحكم المداد للكتابة، والنطفة للإنسان من العقل الَّذي هو القلم العظيم، وتمام التصوير الَّذي هو بحكم الكتابة والجنين في بطن أمّه الَّذي ولجَتْهُ الرُّوح في اللّوح المحفوظ، وهو الخلق الثاني.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٥١.

ومعنى خطّ القلم في اللّوح إيجادُ ذلك المدد المعنوي في لوح الكون في الأعيان، في وقت وجودِه وَمكانِ حُدُودِه، واللّوح له صفحاتٌ مختلفةٌ، فمنها صفحة مبادىء التَّصوير بمدادِ الزَّعفران، ومنها صفحة القضاء الأوَّل في لوح الزبرجد، ومنها صفحة الذَّوات الحقيقيَّة الجامعة بمداد التَّركيب، ومنها صفحة الأشباح.

وأُمَثِّلُ لك بكتابة القلم في صفحة الأَشْبَاح من اللّوح إذا رأيتَ زيداً يُصَلِّي في المسجد يوم السَبْت، تبقى ما دُمتَ حيّاً كلَّما التفتَ قلبُك بمرآة خيالِك، رأيتَ زيداً في المسجد يصلِّي يوم السَبْت، وُجِدَ زيد أم فقد في حياته وفي مماته، فإنَّك تَراهُ في الهيئةِ الَّتي رأيته فيها أوَّل مرَّةٍ في مكانه ووقته، وذلك لأنَّه لمَّا كان هناك كتبتِ الحفظةُ عملهُ في وقته ومكانه، بِشبَحِه وهيئته في آخر الدَّهر القارّ، وجرى زمانُه بهيئته المحسوسة، وبقي [وبقيت] صورته قائمة في عالم المثال بخطِّ الحفظة الكرام الموكّلين بكتابة أعماله، وهم الأقلام الجزئية بأمر القلم الأعلى الَّذي أشار إليه المصنّف بقوله: «بخطِّ القلم العظيم»، وهذا نمط كتابة الحفظة الكرام لأعمال الأنام، وتأتيهم يوم القيامة على هذه الهيئة، فيلبسها لبس الثَّوب، ولهذا قيل: تكشف السَّرائر وتبدى الضمائر.

من قرأ اللوح المحفوظ:

وقوله: «وقرأه من ألهمه الله قراءته» معناه الحقّ هو ما أشرتُ لك فافهم، وكذلك قوله: «وكلَّمه بكلماته وعلَّمه محكم آياته» فإنَّ مثل ما مثَّلْتُ لك وهو كلامه بتلك الكلمات، وهو تعليمه لمحكم الآيات، فإنَّها ممَّا نزل به الرُّوح الأمين على نبيّه ﷺ.

قوله: «فجعله أوَّلاً خليفةً» إلى آخره، يعني أنَّ من عرف تلك

المعارف وارتقى تلك المقامات الشرف الأعلى من العلوم التي أشار إليها، حتَّى قرأ مثل تلك الكتابة الَّتي قرأتُها لك بلسان أهل الخلافة والقطبيَّة، كما سمعتَ من قراءة كون زيدٍ يصلِّي في المسجد يوم السبت، جعله الله خليفةً في أوَّل بلوغِه هذه الدَّرجة خليفة في الأرض بين النَّاس، وجعله زينةً للملكوت السُّفلي، فَبِه ينزل عليهم المطر، وينبتُ النَّبات، ويدفع عنهم البلاء، ثمَّ يجعله أهلاً للعالم العلوي يَطأُ إذا مشى على أجنحةِ الملائكة، ويجعله ملكاً في الملكوت السَّماوي، حتى يكون قوَّاماً للأرواح، ونوراً للأشباح، وذلك إذا اعتدل مزاجه وفارق الأضداد، وأمَّا قبل ذلك فلا يعرف إلاَّ قليلاً من كثير، فلا تتمّ له الخلافة فافهم. فإنَّ الدَّعوى لا تصدَّق حتَّى يشهد لها الوجدان بالعيان.

وقوله: «كلَّما تنوَّر بيت قلبه» الخ، يعني أنَّه يرتقي في تلك المقامات العاليات بنسبة ترقيه في تلك الدَّرجات، ومَن جحدَها بعد أن ظهر له واضح سبيلها، وركن إلى شيء ممَّا أشار إليه من المجادلات الكلاميَّة، أو التقليدات العاميَّة، أو التخيّلات الصوفيَّة، أو الأبحاث الفلسفيَّة المذمومة، هوى إلى مهبط الأشرار، الخ وهذا إنَّما يتم للطرفين إثباتاً ونفياً، إذا كان الأوَّل على الطريقة المستقيمة الجارية على طريق أهل الحقّ عليهم السلام، مشفوعاً بالعمل الصَّالح، كما جرى عليه التكليف والمرادات الشرعيَّة والآداب الإلٰهيَّة والأخلاق الروحانيَّة، والثاني على المشاقَّة الشَّيطانيَّة، واتبع هواه في خلاف كلِّ ما أراد الله.

في قول المصنف:
ولما كان مسألة الوجود أسّ القواعد الحكمية...

قال: ولمَّا كان مسألة الوجود أسّ القواعد الحكميَّة، ومبنى المسائل الإلٰهيَّة، والقطب الَّذي تدور عليه رحىٰ علم التوحيد وعلم المعاد، وحشر الأرواح والأجساد، وكثير ممَّا تفرَّدنا باستنباطه وتوحَّدْنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أُمّهات المطالب ومعظماتِها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيَّات المعارف وخبيَّاتها، وعلم الرّبوبيَّات ونبوَّاتها، ومعرفة النَّفس واتصالاتها، ورجوعها إلى مبادئها وغاياتها.

أقول: اعلم أنَّ كثيراً من العلماء يبحثون في أوائل كتبهم الأُصوليَّة عن الوجود واختلفوا في المراد من المبحوث فيه، فمنهم مَن يريد منه الواجب عزَّ وجلَّ على جهة الخصوص، ومنهم مَن يريد منه الحادث على جهة الخصوص، ومنهم مَن يريد منه المطلق الصَّادق على زعمهم على الواجب والحادث.

والمصنّف في رسالته المسمَّاة بالحكمة العرشية قال: «إنَّ الوجود إمَّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم، أو خصوص، أو حدٍّ، أو نهاية، أو ماهيةٍ، أو نقصٍ، أو عدمٍ، وهو المسمَّىٰ بواجب الوجود»، انتهى.

وظاهره في هذا الكتاب مطلق الوجود الصَّادق على الواجب

والممكن، وإرادته في مباحثه مختلفة تعرف بالمقام، فالوجود عنده واحد بسيط فما يشوبه شيء من الأغيار، فهو الحادث سمَّاه حادثاً باعتبار ما يشوبه ويلحقه من التَّركيب، والماهيَّات والجنسيَّة، والفصليَّة، والنوعيَّة، وغيرها ممَّا هي نقائص وأعدام، وواجباً باعتبار حقيقته وكنهه، فالشوب عنده في الحقيقة لاحقٌ له باعتبار تنزّله في مظاهره، كالماء فإنَّه في حقيقته واحد لا يقبل الانكسار، فإذا جمد قبل الانكسار والانكسار في الحقيقة لاحق له بواسطة الثلجيَّة، وهذا حاصل كلامه في سائر كتبه، وإلى هذا الطَّريق ذهب كل أهلِ التصوُّف، وفي هذا قال شاعرهم:

وما النَّاسُ في التمثال إلاَّ كثلجةٍ وأَنْتَ لها الماءُ الَّذي هو نابِعُ
ولكن بذَوْبِ الثلج يُرْفَعُ حكمه ويُوضَعُ حكم الماءَ والأمْرُ واقعُ

آراء في الوجود:

فمن حصر الوجود على الواجب فقد أخطأ، إلاَّ أنْ يقول بأنَّه هو الحقّ، والوجود المخلوق له حقيقة ممكنة، وليس من الوجود الواجب، ولا تجمعهما حقيقة بتواطٍ ولا اشتراكٍ معنوي ولا لفظيّ، إلاَّ أنْ يكون من باب التسمية للتعريف والدُّعاء.

ومَن حصره في الحادث فإن أراد بالمحصور ما يمكن معرفته فهو حقٌّ، وما يطلق على الله سبحانه فيراد منه العنوان الَّذي يقال له عند أهل البيت عليهم السلام المقامات، الَّتي لا تعطيل لها في كلّ مكان، وإنْ نَفىٰ مطلق إطلاقه على الله سبحانه فقد أخطأ.

ومَن أراد به المطلق الصَّادق على الواجب والحادثِ فقد أبطَلَ، سواء جعله على جهة التواطي، أم على جهة الاشتراك المعنوي، أم اللفظي.

أمَّا القول بالأوَّلَيْن فكفر، وأمَّا اللفظي فجهل وباطل، والَّذي أفهم أنَّه إن لم يتبيَّن له الحقّ ويعدل عنه إلى هذا لم يكفر.

وأمَّا ما ذهب إليه أهْلُ التصوُّف كما هو طريق المصنف فهو قول بوحدة الوجود.

وأمَّا المصنف، فالله أعلم بما هو صائر إليه لهذه المقالة وغيرها. وأمَّا تعريفه وبيان حقيقته فمترتب في الحقيقة على ما يُراد منه، فإن أريد به الوجود الحق عزَّ وجلَّ فلا ريب في أنَّه لا يمكن تعريفه ولا إيضاحه، بل هو الظَّاهر الَّذي لا شيء أظهر منه كما قال الحسين بن عليّ عليه السلام: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتَّى يكون هو المظهِرَ لك، متى غِبتَ حتَّى تحتاج إلى دليل يدلُّ عليك، ومتى بعدتَ حتَّى تكون الإشارة هي الَّتي توصل إليك»[1] وإن أريد به المطلق فكذلك، وإن أُريد به خصوص الحادث ففيه الخلاف، وأنا أبيّنُ لك طريق السلوك إلى معرفته من إمكان تعريفه وعدمه، لأنَّ كثيراً من الأشياء ما يكون له اسمانِ: اسم معروف يعرِف به معناه عند عامَّة النَّاس يميّزه عن غيره ويعيّنه، واسم غير معروف عند الكلّ، يعني أنَّ الاسم وإن سمع لكنَّه لا يعيّن مسمَّاه، فربَّما يفهم منه خلاف مسمَّاه، كما إذا قلتُ لك: إحفظ العجوز، فإنَّك ربَّما تفهم منه المرأة الكبيرة، لأنَّ هذا المعنى هو المعروف عند النَّاس، وأنا لا أريده، وإنَّما أُريد الذهب، ولو قلتُ لك: إحفظ الذَّهب لم يشتبه عليك، فإذا قيل لك: ما معنى العجوز، قلتَ: هي المرأة الكبيرة، أو الصلاة، أو الحرب وما أشبه ذلك، فلا تكاد تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد.

---

(١) البحار: ج٦٤، ص١٤٢، وج٩٥، ص٢٢٦. الإقبال: ص٣٤٩.

أخبار الأئمة عليهم السلام حول الوجود:

فكذلك الوجود ربَّما لا تعرف من معناه إلاَّ الحصول الَّذي يقال له بالفارسيَّة: (هَسْت) لأنَّه هو المعروف عند عامَّة النَّاس، فإذا قلتُ لك: (المادَّة) لم يشتبه عليك بيانه، فأنا أقول لك الَّذي دلَّت عليه أخبار أئمَّتنا عليهم السلام إنَّ الوجود الَّذي هو أصل الشيء الَّذي خلق منه الشيء، كالخشب للسرير والباب والصنم، وكالفضة للخاتم، وكالتراب للإنسان، وضابطُهُ ما تَدْخل عليه لفظة مِنْ للصُّنْع، فإنَّه هو الوجود وهو الهيولى[١]، وهو العُنُصر الَّذي خُلِقَتْ منه الأشياء، وهو الماء الَّذي جعل الله منه كلّ شيءٍ حيٍّ، وهو المادة، ويأتي إن شاء الله بيان زيادة على هذا، فإذا أردتَ أن تتكلَّم في الوجود الحادث فهو الهيولى والمادَّة، فقل بصحَّة التحديد وعدمها.

تقسيم الوجود:

ثمَّ اعلم أنَّ الوجود المخلوق عند المشهور من المحقّقين منه خارجيّ ومنه ذهنيّ. أمَّا الخارجي فظاهر، وأمَّا الذّهني فمنهم مَن جعله خارجاً عن الوجود، إمَّا لأنَّه عرضي انتزاعي ليس حقيقة الوجود ولا قسماً منها، كما هو ظاهر كلام المصنف في هذا الكتاب في بعضِ عباراته، لأنَّه يطلق الوجود فيه على المطلق الشامل للواجب والحادث، ويريد به حقيقته، وهذا خارج عن حقيقته.

---

(١) الهُيُولَى: بضم الياء مخففة أو مشددة: مادة الشيء والتي يصنع منها، كالخشب للكرسيّ، والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية، وعند القدماء: مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي الَّتي صنع الله تعالى منها أجزاء العالم المادية. (المعجم الوسيط: ص١٠٠٤ مادة هال).

وإمَّا لأنَّه هو الثبوت الخارجي الَّذي أعم من الوجود، كما يذهب إليه المعتزلي.

ومنهم من جعله قسماً من الوجود، وعندنا أنَّه قسم من الوجود، إلاَّ أنَّه ظلّي انتزاعي في حقّنا.

ومنهم مَنْ قال: إنَّه أصل للوجود الخارجي، كما ذهب إليه كثير من الصوفيَّة، حتَّى أنَّ منهم من يقول: ما تتحرك نملةٌ في المشرق ولا في المغرب إلاَّ بقدرتي، لأنَّه يزعم أنَّ ما في الخيال أصل وما في الخارج ظلّ له على ما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه: (الإنسان الكامل)، وهذا باطل، وإلاَّ لزم أنَّه إذا مات يموت الوجود الخارجي، لأنَّه ظلّه.

وكذا قول من قال: بأنَّ النَّفس لها قدرة على إحداث الصور واختراعها، وهذا أيضاً باطل، ويأتي ذكر الدليل عليه نقلاً وعقلاً.

نعم، الخيال الكلّي الَّذي هو خيال علَّة الوجود الخارجي، كخيال محمَّد وأهل بيته الطَّاهرين ﷺ يجري هذا الحكم له، وقد أشرنا في شرح الزيارة الجامعة الكبيرة إلى كثير من ذلك. وأمَّا من سواهم فكلّ ما في خيالهم فانتزاعي ظلّي، ويأتي بيانه.

ثمَّ ما في الخيال على ما نختاره لا كلام فيه. وأمَّا على قول من أثبته وجعله ظلاً انتزاعيّاً أو جعل منه انتزاعياً ومنه أصيلاً وأنَّ ما فيه من الأشياء بحقائِقها كما قال الشيخ جواد في (شرح زبدة أصول الفقه) قال: «وليعلم أنَّ الحق بعد القول بالوجود الذّهني، وأنَّ العلم من مقولة الكيف، إنَّ الأشياء بأنفسها موجودة في الذّهن، كما هو مذهب المحقّقين، لا بأشباحها وأمثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم». انتهى.

فهل هو وجود محض أم مركَّب من الوجود الظلّي والماهيَّة؟ ظاهر إطلاق الأكثر أنَّه وجود محض، وربَّما فهم من كلام بعضهم أنَّه مركَّب من ظلّي الوجود والماهيَّة الخارجَيْن.

والحق أنَّه مركَّب، إلاَّ أنَّ وجوده الَّذي هو مادته مجموع الظلّين، وماهيته الَّتي هي صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة، فالخيال مرآة، والخارج شاخص يقابله، والصورة الَّتي في المرآة مادتها صورة الشاخص المنفصلة القائمة به قيام صُدورٍ، وصورتها هيئة المرآة من صقالة صافية واستقامة وبياض وكبر وأضدادها، فالمنتزع من الخارجي خصوص المادَّة المركَّبة من مادَّة وصورة نوعيَّة بالنسبة إلى الخيال كالخشب فإنَّه مادَّة وصورة نوعيَّة تؤخذ منهما مادَّة السرير خاصَّة، وصورته من عمل الصانع بقابليَّة الخشب ليست من الخشب، كذلك مادَّة الوجود الذّهني منتزعة من مادة الخارجي، وصورته صورة الوجود الذّهني من الخالق عزَّ وجلَّ بقابليَّة بالذّهن لا من الخارجي، فافهم.

والمصنف يقول كما يقول الأكثر ببساطته، ولم ينفه عن حقيقة الوجود لكونه مركباً، بل لكونه ظليّاً لا أصيلاً، ونحن نقول: هو منه، وإن كان ظليّاً، لأنَّ الظلّي ليس بعدمٍ، وظاهر أنَّه يريد به في هذا الكتاب الوجود المطلق وعلى رأيه، فإن أراد الواجب خرج الذّهني والخارجي لما صرَّح به أنَّ كلّ ما سوى الوجود الواجب تلزمه الماهيَّة، وسيأتي الكلام.

وحيث كان يريد به حقيقة الوجود المطلق صدق على الواجب والحادث، ولمَّا كانت عباراته كلّها ممتزجة بصفات الوجودين، فلا بدَّ أنْ يجري في هذا الشرح على طريقة الفرض لكلٍّ منهما، لئلاَّ يفوتَ الشرح شيئاً من مراداته.

وأمَّا كون الوجود أسّ الحكمة ومبنى المسائل الإلٰهيَّة، فعلى ما يذهب هو وأمثاله مع تخلّف كثير من القواعد على ما يقوله عنه، كحكمه بأنَّ الإمكان اعتباري وليس بموجودٍ، لأنَّه معنى سلبي، ونحن نقول له: إن كان شيئاً فهو مخلوق، وإلاَّ فلا معنى لقوله: إمكان، لأنَّه على قوله لفظ مهمل، ثمَّ كيف يفهم هو شيئاً غير الله تعالى لم يكن مخلوقاً لله تعالى، وإيَّاك أن تنظر إلى الأبحاث والعبارات فتقول ما لا تعرفه، فتطفىء نور بصيرتك بالرُّكون إلى أقوالهم من غير فهم، إلاَّ مجرَّد أنَّهم علماء حكماء، فإن كان تقنع بهذا من غير فهم فأئمَّتك علماء حكماء معصومون مؤيّدون من الله سبحانه، ومثل ما يترتَّب على الوجود الذّهنيّ الانتزاعي، فإن لم يكن الظلّي وجوداً كان عدماً، إذ لا واسطة بينهما على المذهب الحق، مع أنَّه عنده ليس حقيقة الوجود، فإنْ أراد بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره في الحكمة العرشيَّة قلنا له: هو عنده كلّ الأشياء، فإن لم يدخل فيها العرضي الذّهني الانتزاعي كان محصوراً في غير الذّهني تعالى الله عن كونه كلّ الأشياء، وتعالى الله عن كونه محصوراً مع كثرة ما يترتَّب على الوجود الذّهني من قواعد الحكمة، كما في كثير من القضايا التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّي الواقع عنواناً.

الحكمة: قطب رحى علم التوحيد:

وقوله: «والقطب الَّذي تدور عليه رحىٰ علم التَّوحيد»، إن أراد به معنى ما يقال له باللغة الفارسيَّة (هَسْت) يعني مطلق الحصول، لأنَّ رحىٰ علم التوحيد إنَّما تدور عليه لا على العدم، فلا ريبَ أن هذا لا يصدق على الواجب تعالى، وإن أراد به الذات البسيطة الحقّ لم يصدق إلاَّ على الواجب عزَّ وجلَّ لا غير، فلا معنى لكون رحىٰ علم التَّوحيد تدور عليه

إلاَّ على نحوٍ من التجوّز، لاستحالة معرفة الذات لغيره تعالى إلاَّ بمعرفة الدليل عليه، وهو معرفة العنوان على ما يأتي بيانه.

نعم يجوز أن يكون أراد مطلق المعرفة ومطلق علم التوحيد إجمالاً، وإن اختار في التفصيل نحواً خاصّاً وَلا عَيْبَ فيه، وعلم المعاد وحشر الأجساد كذلك.

وقوله: «وكثير ممَّا تفرَّدنا باستنباطه وتوحّدنا باستخراجه» فيه أنَّ توحّده به مع مخالفته لما عليه عامَّة المسلمين يجب الإعراض عنه شرعاً وعقلاً، فإن قلت: فأنت أيضاً قد خالفتَ العلماء والحكماء، فيجب الإعراض عمَّا تذهب إليه كذلك، قلتُ: إنِّي لم أقل شيئاً برأيي، إلاَّ أنِّي أعبّر عن معنى قول أئمَّة المسلمين عليهم السلام بكلامي، والمعنى منهم، ولا أقول بقولٍ يخالفُ قولهم فيما أعلم، وعَليَّ البيان، فإذا ثبت أنَّ قولي عنهم وبإذنهم فإنَّه يجب الأخذ بقولي فيما يخالف أقوال القوم.

نتائج الجهل بمعرفة الوجود:

قوله: «فمن جهل بمعرفة الوجود» يريد به على النحو الَّذي قرّر لا مطلقاً، لأنَّه لا ينكر أنَّ أحداً من الخلق لا يجهل معرفة الوجود مطلقاً، فيحتجّ عليه بحجَّته، ولا ترجيح إلاَّ بالدليل الموجب لانقياد العقول الناظرة بفطرتها.

وقوله: «يسري جهله في أمهات المسائل ومعظماتها» يراد منه على بعض الوجوه والأحوال، أو أعظمها.

وقوله: «وبالذهول عنها فاتت عنه خفيَّات المعارف وخبيَّاتها وعلم الربوبيَّات ونبوَّاتها» هذا على ما يجده المصنف، ولا يتمّ له، فإنَّ مَن أخلصَ لله العبوديَّة، وأحسن العمل، وواظب على النَّوافل والآداب الشرعيَّة، وجمع قلبه وهمّه، كشف الله له خفايا المعارف ما لا يطّلع

عليه مَنْ سواه، ممَّن لا يعمل عمله، وإن شقَّ الشعر بفهمه وذلك من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾[٢]. وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «ليس العلم في السَّماء فينزل إليكم، ولا في الأرض فيصعد إليكم، تخلّقوا بأخلاق الرُّوحانيِّين يظهرْ لكم»[٣] انتهى. بخلاف ما ذكره المصنف، فإنَّ كثيراً ممَّن بلغ الغاية في الحكمة والعلم على مذاقهم لم يشمّ رائحة الحقّ في جلِّ مطالبه أو كلّها ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ﴾[٤]، ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ وَإِن يَقُولُواْ تَسۡمَعۡ لِقَوۡلِهِمۡۖ كَأَنَّهُمۡ خُشُبٞ﴾[٥].

معرفة النفس:

قوله: «ومعرفة النَّفس» يراد منها الَّتي مَن عرفها فقد عرف ربّه، وطريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير إشارة إلى آخر ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام لكميل، وبيانه قد ذكرته في رسائلنا، وهذه هي النَّفس العليا الَّتي اخترعها الله سبحانه لا مِن شيءٍ بفعله، إذا تخلَّقت بالأخلاق الرُّوحانيَّة، واتّصلت بمبدئها أو بأوائل جواهر عللِها، يعني تشبَّهت به بالأعمال الصَّالحة كما قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقةٍ إن زكّاها بالعلم والعمل فقدْ شابهت أوائل جواهر عللِها»[٦].

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٢.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٣) اللمعة البيضاء: ص١٥٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٠٤.
(٥) سورة المنافقون، الآية: ٤.
(٦) البحار: ج٤٠، ص١٦٥، باب ٩٣. الصراط المستقيم: ج١، ص٢٢٢. غرر الحكم: ص٢٣١.

ويحتمل بعيداً أن يُراد بها معرفة النَّفس السُّفلى في مراتبها السبع الأمَّارة، واللوَّامة، والملهمة، والمطمئنَّة، والرَّاضية، والمرضيَّة، والكاملة، لأنَّها إذا طهّرت عن مراتبها الثلاث الأُول ترقى بمعونتها للعقل إلى المراتب العالية، وهي تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾[1] وهي مخلوقة من ـ النَّفس الأولى لأنها إنيَّة المصنوع، والأولى هي حقيقته من ربّه، ويعبّر بها عن الوجود، وهي النُّور الَّذي خُلِق منه، والنُّور الَّذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين، وهي الفؤاد عندهم عليهم السلام والمادَّة النورية فافهم.

(١) سورة المائدة، الآية: ٤.

في قول المصنف:
فرأينا أن نفتح بها الكلام...

قال: فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرِّسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان، وقواعد الحكمة والعرفان، فيها أولاً مباحث الوجود وإثبات أنَّه الأصل في كلّ موجود وهو الحقيقة، وما عداه كعكس وظلّ وشبح.

أقول: لمَّا كان البحث عن الوجود الَّذي هو أسّ القواعد والعقائد اقتضى التَّرتيب الطَّبيعي أن يفتتح به الكلام كما هو شأن كلّ أساسٍ، فإنَّه مقدّم على ما يبتنى عليه، وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام ويكون على نحو الكشف في التَّعبير، لا على نمط البحث والتنقير، فإنَّهما لا يفيدانِ من العلم الَّذي هو نور قدر قطمير، والمعنى بما يمكن فيه الكلام ويحصل به التَّوحيد الكامل التامّ، هو الكلام في الوجود الحادث، لأنَّ الواجب تعالى لا سبيل لأحد إليه من الخلق كما قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في قوله: «رجع من الوصف إلى الوصف، وعَمِي القلبُ عن الفهم، والفهمُ عن الإدراكِ، والإدراكُ عن الاستنباط، ودامَ الملكُ في الملكِ، وانتهى المخلوق إلى مثله، وألجاه الطلب إلى شكله، وهَجم به الفحصُ إلى العجز، والبيانُ على الفقدِ، والجهدُ على اليأس،

والبلاغُ على القطعِ، والسَّبيلُ مسدودٌ، والطلبُ مردودٌ، دليله آياتُه، ووجودُه إثباته»[1] الخطبة.

فتدبر هذا الكلام وتفهَّمه، هل بعد فهمه أو الإيمان به لمتكلّم كلام؟ هذا إذا أُريد بالوجودِ الواجب تعالى، وإن أُريد به المطلق فكذلك، لأنَّ المطلق لا يصحّ إلاَّ على فرضِ صدقه على الحق تعالى وعلى خلقه، وذلك موجب لكونه حقيقةً واحدة كما يدّعونه، ولا ينافيه عندهم تحقّقه في الموجود الخارجي المحدود، لزعمهم أنَّ الحدود موهومة لا تحقّق لها في نفس الأمر، إلاَّ كونها شؤوناً وشؤون الشيء مستهلكة في وجوده عند ملاحظته كما تقول: يا قاعد انظر فإنَّ القعود مستهلك عند الخطاب لم يلتفت إليه الوجدان إلاَّ بالعرض، ويقول شاعرهم:

كلُّ ما في الكونِ وَهْمٌ أو خَيَالُ ... أو عكوسٌ في المرايا أو ظِلالُ

وقال آخر:

بانعكاسِ الشُّعاعِ في المرآةِ ... ورُجوعِ الصَّدى علىٰ الأصواتِ

عَرِفَ النَّاسُ أنَّه ليسَ في الكـ ... ـونِ سِوىٰ مقتضىٰ شؤونِ الذَّاتِ

تنزيه الوجود الحق:

ولا يجوز تقرير هذا، بل يجب هدم بنيانه، لأنَّ قولهم: إنَّ الحدود موهومة يكفي في الردّ عليهم، لأنَّ الموهوم إن كان لاحقاً له فهو حادثٌ مطلقاً، وإلاَّ فلا حدود، وكلا الفرضين باطل.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّه لا يتحقق إلاَّ مع حصول حالةٍ له لم تكن قبل اللحوق، فاختلفت أحواله فهو حادث.

---

(١) دفع الشبه عن الرَّسول ﷺ: ص٥٢، وص١٠٤.

وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ الأشياء الحادثة موجودة لا يمكن إنكارها، فإذا قامت به قيام عروض كان محلاً للحوادث، وإن قامت به قيام صدور ثبت قولنا ولم يقترن به شيء، هذا في الاقتران الخارجي وأمَّا في الذّهني فإن لوحظ الاقتران فكذلك، وإلاّ فما حصل في الذّهن إن لم يكن منتزعاً من الخارجي فليس هو المعروض، وإن كان منتزعاً بدون القيود فهو حينئذٍ جزءٌ، فيكون حادثاً لأنَّه انتزع من مركَّب، ومع هذا تختلف أحواله في الوجودين، والمختلف حادث.

وإن أُريد به الوجود الحادث، فنحن إنَّما نتكلَّم فيه، فإن قلتَ: كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة؟

قلتُ: كما تعقل وجود نور السِّراج في الجدار وليس فيه من السِّراج شيء، لأنَّ الَّذي منه في الجدار حادث متقوّم بالشّعلة قيام صدور وقياماً ركنيّاً، يعني قيام تحقّق، والشُّعلة هي الدُّخان المنفعل عن مسّ فعل النَّار، والنَّار غيب لا يدرك، إنَّما ظهرت بأثر فعلها.

فإن قلتَ: أيّ تحقّق لما ظهر في الجدار حتَّى تقيسه بالذوات المتحقّقة القائمة بنفسها؟

قلتُ: هذه الذوات القائمة بأنفسها مثل الإنسان والجبل نسبتها في التحقّق والثبات والتذوّت إلى أمر الله الَّذي هو أثر فعله، أعني الحقيقة المحمَّديَّة والوجود المخلوق أوَّلاً، والذوات الأولى الَّتي يستمد منها القلم والعقل، كنسبة النُّور الَّذي ظهر من السِّراج على الجدار في التحقق والثبات والتذوّت إلى شعلة السِّراج الَّتي هي الدُّخان المنفعل بالاستنارة عن مسّ فعل النَّار حرفاً بحرف، وما تحقّقك وتذوّتُك واستقلالك بقوابلك عند أمر الله، وتحقّقه وتذوّته بفعل الله سبحانه، إلاَّ كتحقّق النُّور وتذوّته واستقلاله بالجدار وكثافته عند شعلة السِّراج

وتحقّقِها وتذوّتها بفعل النَّار، فافهم إن كنتَ تفهم، وإلاَّ فامسك ولا تكذّب بما لم تحط بعلمه ولمَّا يأتك تأويله، فقد كشفتُ لك الحق الصريح لا بالبحث في الموضوع والمحمول، فلا تغفل عن مقصدي، فإنّي لا أتكلَّم على الوجود الحقّ إلاَّ على جهة التنزيه، وإذا وصفه واصف بصفة الحدوث قلتُ: هذا لا يجوز، لأنَّه يلزم منه الحدوث.

الموجود: بسيط أم مركب؟

واعلم أنَّ النَّاس قد اختلفوا في الموجود كزيد وعمروٍ، والفلك، والماء، والشجر وما أشبه ذلك، هل هو بسيط أم مركَّب، أم بسيط كالمركَّب، أم مركَّب كالبسيط، فمن قال: إنَّه بسيط قال: إنَّه شيء واحد لذاته وإن كان فيه لطيف وكثيف، فإنَّما هو كنور السِّراج وكَلُبِّ اللَّوز، ولو كان مؤلّفاً في ذاته أو مختلِفاً، لَما ظهرَتْ فيه الوحدة، ولما كان دليلاً على الواحد تعالىٰ، ولأنَّه أثر والأثر يشابه صفة مؤثّره الَّتي عنها حَدَث، ولا شكَّ أنَّ مؤثّره ومدلوله واحد بسيط، فيكون بسيطاً، وإنَّما تكثّر ظاهراً لتكثّر عوارضه وهذا باطل، وأدلته مدخولة يطول الكلام بردّها، وليس هنا محلّه، فإن عرض في المتن ما يدلُّ عليها استطردناها إن شاء الله تعالى، وهؤلاء منهم مَن يقول: هو وجود، ومنهم مَن يقول: هو ماهيَّة، ومَن قال إنَّه مركَّب قال: إنَّ كلّ شيء مخلوق لا بدَّ وأن يكون له اعتبار من ربّه وهو وجوده، واعتبار من نفسه وهو ماهيته، وهما متغايران، وقد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[1] وقال الرِّضا عليه السلام: «إنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من

(١) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

الدلالة عليه»[1] واستشهد بالآية، ولذا قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبي، وهذا هو الحقّ الَّذي يشهد به النقل والعقل وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومن قال إنَّه بسيط كالمركَّب، منهم مَن قال: إنَّه وجود وقع الصنع عليه والماهيَّة ليست مجعولة أصلاً، أو ليست مجعولة بنفسها، بل بجعل الوجود، أو ليست مجعولة في الأعيان، أو أنَّها فائضة من ذاته تعالى بغير توسط جعل، ولا إرادة ولا اختيار، بل بالإيجاب المحض، أو ليست مجعولة، وإنَّما هي صور علميَّة للأسماء الإلٰهيَّة، لا تأخّر لها عن الحقّ تعالى إلاَّ بالذات، أو ليست مجعولة، بل فائضة من ذاته بغير طلبٍ منها إليه لا بالإيجاب المحض، أو فائضة بطلبٍ منها بلسان استعدادها، أو أنَّها من مقتضيات الذَّات ومقتضى الذات لا يتخلَّف عنها وأمثال هذه الأقوال.

وكلّ من قال بواحدٍ من هذه الاحتمالات جعل الشيء هو الوجود والماهيَّة متحدة به في الخارج، صادقة عليه، مستهلكة فيه، وإن تغايرا في الذّهن كما يراه المصنف، أو أنَّ الماهيَّة لاحقة له في شيئيته بالذات، وإن كانت سابقة عليه لكونها غير مجعولة، ففي الحقيقة هي خارجة عن مفهومه وإن كانت مقوّمةً له في الظهور كسائر الأعراض.

وبعضهم قال: الشيء هو الماهيَّة، وجعلها أوَّلاً وبالذَّات، وجعل الوجود ثانياً وبالعرض، فهي الشيء، والوجود عرض أو عارض على الاحتمالين، وبعضهم قال: الشيء هو الوجود والماهيَّة

---

(١) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٩، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٦، باب ١٢.

عرضت للوجود كالاحتمال الثَّاني، وهذا الوجود هو بعينه وجود الحقّ سبحانه، والمصنِّف مشارك لهم، وبعض هؤلاء قال: هذا الوجود وجود مشيئة الله، لا وجود الله، ولا وجود محدِّث كما يقوله ضرار بن عُمَر.

وفي كلّ هذه الأقوال المتكثرة المختلطة الشيء عندهم واحد، إلاَّ أنَّ الماهيَّة، أو الوجود على ذلك القول لازم له، فهو بلزوم الآخر له كالمركَّب، فالشيء المخلوق بسيط كالمركَّب، لأجل ملازمة الآخر له، ولحوق بعض الأحكام له بإضافة اللازم، وما حكيناه عَنهم فيه تسامح في التفصيل، لعدم فائدة الاستقصاء واستلزامه التّطويل، وإنَّما ذكرت بعض أقوالهم لتنتفع بالاطلاع عليها فيما بعد.

ومن قال: إنَّه مركَّب كالبسيط، قال: إنَّ أوَّل فائض أجزاء لا تتجزأ أُلِّف الشيء منها فهو مركَّب منها، إلاَّ أنَّها ليست مختلفة ليتحقَّق فيه ما يترتَّب على المركب من الأشياء المختلفة، فهو وإن كان مركَّباً بمعنى التأليف، فهو كالبسيط والحاصل على المذهب الحقّ، أعني الثَّاني، وهو التَّركيب الحقيقي في كلّ مخلوق من العوالم الثلاثة، أعني الجبروت الَّذي هو عالم العقول، والملكوت الَّذي هو عالم النُّفوس، والملك الَّذي هو عالم الأجسام، بكون الوجود في كلّها جزءَ الشيء، والماهيَّة البسيطة الأولى جزؤه الآخر، فقوله: إنَّه الأصل في كل موجود قد يوجّه.

الموجود مركب من أصلين:

وأمَّا قوله: «وما عداه كعكسٍ وظلّ وشبحٍ» فمبني على أصله وهو ليس بصحيح كما يأتي، بل كلّ موجود فحقّيقته مركَّبة من أصلين، أولهما: من فعل الله تعالى وهو الوجود، وثانيهما: من الموجود

وهو الماهيَّة الَّتي هي انفعاله بفعل الفاعل، لأنَّ المخلوق فاعل فعل فاعله كما مرَّ، ويأتي البيان بنمط العيان إن شاء الله تعالى، والظلّ والشَّبح بمعنى واحدٍ، والعكس بينه وبينهما عموم وخصوص مطلق.

في قول المصنف:
ثم نذكر قواعد لطيفة ومباحث شريفة...

قال: ثمَّ نذكر قواعد لطيفة ومباحث شريفة، سنح لنا بفضل الله سبحانه وإلهامه، وهذا يتوقَّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النَّفس وحشرها إلى الأرواح والأجساد، وعلم النبوَّات والولايات، وسرِّ نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها، والشَّياطين ووساوسها وشبهاتها، وإثبات عالم القبر والبرزخ، وكيفيَّة علم الله بالكليَّات والجزئيات، ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللَّوح، وإثبات المُثُل الأفلاطونيَّة، ومسألة اتِّحاد العقل بالمعقولات، واتِّحاد الحسّ بالمحسوسات.

أقول: كيفيَّةُ بدء العالم من الفعل إلى العقل، ومنه إلى الرُّوح، ومنه إلى النَّفس، ومنه إلى الطَّبيعة، ثمَّ جوهر الهباء، ثم المثال، ثم الفلك الأعلى، ثمَّ الكرسي، ثمَّ الأفلاك السَّبعة، ثمَّ العناصر، ثمَّ المعادن، ثم النباتات، ثم الحيوانات، وعلم المعاد من المعادن، ثم النباتات، ثم الحيوانات على أحد الاحتمالَين، ثمَّ الكون في الدُّنيا وما يجري فيها من التكاليف الوجودية والوجودات التكليفية، وأحكام أحوال الطَّوْرين[1]، ثمَّ الممات، ثمَّ القبر والأحوال الَّتي تجري فيه

(١) من الإعادة بَعْدَ عدمها، أو بعد تفرق أجزائها. منه.

كما ذكره الشَّارع ﷺ، وعلم النَّفس الَّتي معرفتها معرفة الله، والَّتي يترقَّى إلى أعلى الدَّرجات بتهذيبها وتعديل أحوالها بتوسطها بين طرفي حاليها، وحشر النَّفس يوم القيامة إلى الأرواح والأجساد على أحد الرأيين من الإسلاميِّين وغيرهم(١) على فرض مغايرة الرُّوح للنَّفس.

مراتب الروح ومنازلها:

فإنَّ الرُّوح تطلق تارةً على العقل، وتارةً على النَّفس، فمعنى حشر النَّفس إلى الروح الَّتي هي العقل جمعُها به، لأنَّ كلّ روح ما بين النفختين مدَّة أربعمائة سنة، تنجذبُ إلى ثقبها من الصور، وفيه ستة منازل، لأنَّ كلّ منزل يحلّ [تحل] فيه رتبة من الرُّوح الَّتي هي النَّفس، ونعني بها ما كان يقبضه ملك الموتِ، ففي المنزل الأوَّل، يحلّ فيه مثالها، وفي الثَّاني مادَّتها، وفي الثَّالث طبيعتها، وفي الرَّابع نفسها، وفي الخامس روحها، وفي السَّادس عقلها، فأوَّل نفخة الصَّعق الَّذي هو الجذب يبدأ بالمثال، وأوَّل البعث يبدأ بسَوق العقل إلى الرُّوح وإلى النَّفس، وعلى قول أهل الإسلام، وإلى الطبائع، وإلى المادَّة، وإلى المثال، وإلى الجسد، فتركيب العود كتركيب البدء، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾(٢).

ومعرفة علم النبوَّات بأنَّها لطف واجب في الحكمة على الله، مقرَّب من الطَّاعة، مبعِّدٌ من المعصية، بحيث لا يبلغ إلى الإلجاء.

ومعرفة الولايات كذلك، لأنَّها بدل النُّبوَّة ونائبها، هذا ما يظهر من باب الإجمال.

---

(١) قول المسلمين بإعادة الأجسام، وقول غيرهم بإعادة الأرواح خاصَّة. منه.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٩.

ومعرفة سرِّ نزول الوحي والآيات أنَّه ترجمة أوامر الله ونواهيه وألسُنُ إرادته، وتفسير مطالبه من خلقِه، فهي الإشراقات التأسيسيَّة للإيجادات الشرعيَّة التكليفية والتكليفات الإيجادية.

ومعرفة علم الملائكة بأنَّها ألواحُ أفعاله وحَمَلَةُ أوامره ونواهيه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعالَه»(١).

وإلهاماتها من الله سبحانه ما يرد من فيض أركان عرشه في حقائقها من بواعث أوامره ونواهيه، من محوٍ وإثباتٍ، وإيجادٍ وإعدام، وقبض وبسط.

وعلاماتها ما يجد المكلّف في ألواح وجدانه ممَّا يطابق الشرع، لأنَّه ترجمان وحي الله، والوحي على ثلاثة أحوال: وَقْعٌ في القلب، وكلام من بعض الجمادات والنباتات والحيوانات، وما أتت به الملائكة.

ومعرفة الشياطين بأنَّهم ألواح أسباب خذلانه وحرمانه، ووساوسها بواعث نفسانية تكون لها كالأرواح تستند إلى هوى النُّفوس الأمَّارة بالسُّوء.

وشبهاتها: ما تورده على خواطر المكلَّف ممَّا ينافي الحقّ من أبواب ما أنِسَتْ به، أو اعتادته أو مالت إليه بشهوتها أو راحتها، أو في صورة النُّصح لها، أو في صورة حفظ دعواها، أوْ تَقْويتها وما أشبه ذلك.

وإثبات عالم القبر: ما أخبر به الشَّارع صلى الله عليه وآله من كتابة رُومان فَتَّان

(١) البحار: ج٤ ص١٦٥ باب ٩٣. الصراط المستقيم ج١ ص٢٢٢ الفصل ١٩. المناقب: ج٢ ص٤٩.

القبور، ومنكر ونكير، ومبشِّر وبشير، وضغطة القبر، وهول المُطَّلَعِ، وما أشبه ذلك.

والبرزخ: وهو حالة ما بين الدُّنيا والآخرة، من مضي أرْواح ماحضي الإيمان إلى الجنَّة بالمغرب، وزيارتهم في الجُمَع والأعياد وادي السَّلام، وأهاليهم، ومواضع حُفَرهم، وماحضي الكفر والنِّفاق إلى النَّار عند مطلع الشَّمس وعند غروبها، يمضون إلى بلهوت في برهوت من حضرموت، وما يجري على الأرواح إلى نفخة الصعق، وعلى الأجساد كذلك.

ومعرفة كيفيَّة علم الله بالكليَّات، أي على وجهٍ كلّي، أو بكليَّات الأشياء، وهي العوالم الكليَّة الَّتي تحتها أفراد وأشخاص، أو الكليَّات المنتزعة كالطبيعيَّة والمنطقيَّة والعقليَّة، فإنَّها أشياء ثابتةٌ في الجانب الأيسر من الأكوان، وهذه المسألة قد هلك فيها أكثر الخلق، فلا تجد إلاَّ مُشَبِّهاً ومنكراً إلاَّ مَنْ قال بقول محمَّد وآله ﷺ لا يخطو قدماً إلاَّ بقولهم، وقد كتبتُ على رسالة للملاَّ محسن الَّتي وضَعها في العلم لابنه علم الهدىٰ معنى ما قاله أئمَّة الهدى ﷺ، فلا تجد شيئاً من كلامي موافقاً لما كتب، لأنَّه تبع القوم فجرى عليه قول أمير المؤمنين ﷺ: «ذهَبَ من ذهَبَ إلى غيرنا إلى عيونٍ كدرة يُفرِغُ بعضُها في بعض، وذهَب مَنْ ذهَبَ إلينا إلى عيونٍ صافيةٍ تجري بأمر الله لا نفاد لها»(١) انتهى.

والحاصل، الحق في هذه المسألة خلاف ما يعرف الأكثر، ويهون الخطب على مَنْ وجد وعرف أنَّ العلم عين المعلوم في الواجب

---

(١) الكافي: ج١، ص١٨٤. البحار: ج٢٤، ص٢٤٩. بصائر الدرجات: ص٤٩٧، باب ١٦.

والممكن، والغيب والشهادة، ومن لم يعرف هذا فلا يصيب الحق في هذه المسألة أبداً، ويأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

القدر سابق القضاء:

ومعرفة القضاء والقدر عند القوم أنَّ القضاء حكم أزلي لا يتعلَّق به حكم البداء، وهو متقدّم على القدر، والقدر متفرّع عليه ومتقدّم على الفعل، فهو متعلّق المحو والإثبات، ومَن كشف عن حقائق معاني ما قالوا وجد فيها دلائل التشبيه كما قال جعفر بن محمَّد عليه السلام على ما رواه الشيخ في المصباح في الدُّعاء بعد الوتَيرة: «بدَتْ قدرَتك يا إلٰهي ولم تَبْدُ هيئةٌ فشَبَّهُوكَ يا سيِّدي، واتخذُوا بَعْض آياتِكَ أرْباباً يا إلٰهي، فَمِنْ ثَمَّ لم يعرفوك»[1] انتهى. ومِمَّا يَدُلُّ على التشبيه قولهم: «إنَّ القدر سابق على الفعل»[2] كما هو شأن الحادث يقدر ثم يفعل.

والحاصل، إنَّ القدر عند أهل البيت عليهم السلام ومن يأتَمُّ بهم سابقٌ على القضاءِ كما ذكر الكاظم عليه السلام، ومعناه ما ذكروه عليهم السلام لا ما ذكره القوم، لأنَّه معنى غير مستعملٍ عند أهل الوحي عليهم السلام، وإنَّما معناه عندهم كما قال في الوافي: «وأمَّا في الأخبار فالقضاء بمعنى الحكم والإيجاب فيتأخر عن القدر» انتهى.

والحقّ أنَّ الفعل الإيجادي إن تعلَّق بالكون أي الوجود فهو المشيئة، وبالعين، أي الصورة النوعيَّة فهو الإرادة، وبحدود المصنوع أي الهندسة كالطول والعرض والبقاء والفناء والأجل وما أشبه ذلك،

---

(١) البحار: ج٣، ص٢٩٣، باب ١٣. أمالي الصدوق: ص٦٠٩. بشارة المصطفى: ص٢٠٧.

(٢) نهج الحق: ص١٣٣، وص٣٨١، وفيه: «إن الوجوب...»، أو: «إن التكليف».

فهو القدر، وبإتمام الصنع والمصنوع فهو القضاء، وبإظهاره مشروحَ العلل مُبَيَّنَ الأسباب فهو الإمضاء.

ومعرفة القلم وهو ملك، يستمدُّ من الدواة وهو ملك، ويؤدِّي إلى اللوح وهو ملك، فالقلم هو العقل الكلي، واللَّوح هو النَّفس الكليَّة.

معنى المثل الأفلاطونية على ما فسره القوم:

والمُثُل النوريَّة الأفلاطونيَّة بضم الميم والثاء وهي صور الأشياء، ونسب بعضهم إلى أنَّ أفلاطون أثبت صور الأشياء الَّتي هي وُجُوهُها وحقائقها في ذات المبدأ الفيَّاض، ويريد إثباتها في ذات الحق تعالى (عزَّ وجلَّ) وعبارات القوم تُطابق هذا المعنى، فإنَّهم أثبتوا كلّ الأشياء في ذاته تعالى بنحوٍ أشرف منها في ذواتها.

رأي الملاَّ محسن:

قال الملاَّ محسن في رسالته: إنَّ للأشياء كلّها حصولاً لذاته سبحانه بعد مرتبة علمه بذاته بعديّةً بالذَّات والرتبة من غير لزوم كثرةٍ في ذاته بسبب تكثّرها، لوقوعها على الترتيب الَّذي يجمع الكثرة في وحدةٍ.

وقال في الكلمات المكنونة في ذكر وجود العالم قال: فإنَّ الكون كان كامناً فيه معدومَ العين، ولكنَّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، ولمَّا أمرَ تعلَّقت إرادة الموجد بذلك، واتصل في رأي العين أمره به ظهر الكون الكامنُ فيه بالقوَّة إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحقّ والكائن ذاته القابل للكون، فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان، فما كوَّنه إلاَّ عينه الثابتةُ في العلم، لاستعداده الذَّاتي الغير [غير] المجعول، وقابليته للكون، وصلاحيته لسماع قول كن، وأهليته لقبول الامتثال، فما أوْجَده إلاَّ هو ولكن بالحقّ وفيه.

أو نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظَّاهر، والقابل بعينه هو الفاعل، فالعين الغير [غير] المجعولة عينه تعالى، فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأُخرىٰ، والذات واحدة، والكثرة نقوش، فصحَّ أَنَّهُ ما أَوْجَدَ شيئاً إلاَّ نفسه، وليس إلاَّ ظهوره. انتهى.

كذلك قال الفارابي إلى أنْ قال: ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدة، وأمثال هذا من عباراتهم.

مراد افلاطون:

وأمَّا من عرف مراد أفلاطون فإنَّه يعلم أنَّه يريد بالَّذي فيه المُثل، هو العنصر الأصلي الَّذي منه خُلِقت الأشياء، لأنَّه يريد مُراد مشايخه وهم يأخذون الحكمة عن الأنبياء عليهم السلام غالباً، وربَّما يقولون ذاتُ اللَّهِ ويريدون ذات ولي الله المطلق عليه السلام، بمعنى أنها ذاتٌ لِلَّه نسبها إليه تشريفاً كما قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1] وقول عليّ عليه السلام في وصف أنفسهم الشَّريفة قال: «أصلها العقل منه بدأت، وعنه وعت، وإليه دلَّت وأشارَتْ، وعَوْدُها إليه إذا كملت وشابهَتْه، ومنها بُدئت الموجودات، وإليها تعود بالكمال، فهي ذاتُ اللَّهِ العليا، وشجرة طوبىٰ، وسدرة المنتهىٰ، وجنَّة المأوىٰ، مَن عرفها لم يشق، ومن جهلها ضلَّ سعيه وغوىٰ»[2] الحديث.

اختلاف العلماء في المراد من ذلك الأصل:

والأخبار بظاهرها مختلفة في المراد من ذلك الأصل، واختلَف

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢٩.

(٢) التعليقة على الفوائد الرضوية: ص١١١.

العلماء فيه، فقيل: هو الماء الَّذي جعل منه كلّ شيء حيّ، وقيل: هو الوجود، وقيل: هو العقل، وقيل: هو العرش، وقيل: هو اللَّوح، ويمكن الجمع بينها، فمن قال: هو الوجود فيراد منه الهيولى كما قرَّرناه، وَمَن قال: هو الماء، فأهل الظاهر على ظاهرهم، وأهل الباطن يأوّلُونَهُ بالوجود، وأهل التأويل يأوّلونه بالهيولى لقبولها ما لا يتناهَىٰ من الصور، ومَن قال: هو العقل، أراد بما فيه معاني الأشياء المجرَّدة عن المدَّة الزمانيَّة، والمادَّة العنصرية، والصورة الأُسِّيَّة والنَّفسية والمثاليَّة. ومَن قال: هو العرش، أراد أنَّ فيه مثال كلّ شيء كما رُوِي عنهم عليهم السلام، مثل ما روي في عجائب المخلوقات عن الصَّادق عليه السلام قال: «ما من مؤمن إلاَّ وله مثال في العرش، فإذا اشتغل بالرُّكوع والسُّجود فعَل مثالُهُ مثلَ ذلك، فعند ذلك الملائكة يصلُّون عليه ويستغفرون له، فإذا اشتغل العبد بالمعصية أرخَى الله تعالى على مثاله سِتْراً لئلاَّ تطلع الملائكة عليه، وهذا تأويل قوله عليه السلام: يا من أظهر الجميل وسترَ القبيح»[1] انتهى.

وفي خطبة البيان قال عليه السلام: «قال تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾[2] وفي العرش مثل ما خلق الله في البرّ والبحر، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[3]»[4] انتهى.

ومن قال: إنَّه اللوح أراد أنَّه النَّفس الكليَّة الَّتي هي محلّ الخلق الثَّاني والعقد الأوَّل.

---

(١) الكافي: ج٢، ص٥٧٨. التهذيب: ج٣، ص٨٤. الوسائل: ج٨، ص٥٧، باب ٤.
(٢) سورة غافر، الآية: ١٥.
(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٤) روضة الواعظين: ج١ ص٤٧. البحار: ج٥٥ ص٣٤ باب ٤. وفيه «في العرش تمثال...».

ومعرفة مسألة اتحاد العاقل بالمعقول على ما يأتي من طريقة المصنف من القول بوحدة الوجود، والتزم لتصحيح هذه القاعدة[١] من النِّساء[٢] ما لزمه بما فيه من فساد الاعتقاد والتجازف في التحقيق بما لا يليق بمثله، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه، وبيان قبح ما التزمه، مثل اتحاد الفاعل بالمفعول، والعلَّة والمعلول، وما أشبه ذلك.

أمَّا اتحادُ العقلِ بالمعقول على معنى أنَّه كتابٌ معنويٌّ أي كتابُ مَعانٍ، والمعقولات حروفه وكلماته، ونعني بالعقل هنا التعقُّل الَّذي هو وجه العقل الَّذي هو القلب، فالقلب في الصدر يعني متعلّقه الجسم الصنوبري تعلق تدبير وهو العقل.

وأمَّا العقل الَّذي هو التعقُّل فمتعلّق بالدِّماغ كذلك، فهو كالرأس من الجسد بالنسبة إلى القلب، ونريدُ به محل انتزاع المعاني لا القوَّة المنتزعة.

ومعرفةُ اتحاد الحسّ بالمحسوس مذهب المصنف فيه، مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناءً على أصله، والكلام هنا كالكلام فيما قبله، والاتحاد عندنا في الحس الَّذي هو المرآة لا القوَّة المدركة.

---

(١) إشارة إلى قوله: ﴿وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّتِي﴾ [النور: ٦٠]، فإن قاعدته هذه من النِّساء. منه.

(٢) وامرأة قاعدة، إذا أتت عليها سنون لم تتزوج، وإذا لم تحمل المرأة أو النخلة قد قعدت فهي قاعدة، وجمعها قواعد، وتأويلها أنها قد ثبت على ترك الحمل، وإذا قعدت عن الحيض فهي قاعد بغير هاء، لأنَّه لا فعل لها في قعودها عن الحيض «مجمع البيان».

في قول المصنف:
ومسألة أن البسيط كالعقل...

قال: ومسألة أنَّ البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات، وأن الوجود كلّه مع تباين أنواعه وأفراده ماهيَّة واحدة، وتخالف أجناسه وفصوله حداً، وحقيقتُه جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجاتٍ عاليةٍ أو نازلة، إلى غير ذلك من المسائل الَّتي توحّدنا باستخراجها وتفرّدنا باستنباطها، ممَّا قررناه في الكتب والرسائل، تقرّباً وتوسّلاً إلى مبدأ المبادىء وأوَّل الأوائل.

أقول: يريد بما فوق العقل هو المعبود بالحقّ (عزَّ وجلَّ) كما هو المعروف من كلامهم، كقولهم: إنَّه صادر عنه تعالى بذاته من ذاته، ولم يخلق شيئاً قبله.

والمعروف من مذهب أهل البيت عليهم السلام كما هو صريح أحاديثهم بلا تعارُضٍ، ويدلُّ عليه كتاب الله والعقل المستنير بأنوارهم عليهم السلام أنَّ فوق العقل الأرض الميتة وأرض الجرز، وهي أرض القابليَّات والزَّيت الَّذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، وفوق هذا الماء الَّذي جعل الله منه كلّ شيء حيّ وهو الوجود الفائض بفعل الله تعالى بلا واسطةٍ، وهو العنصر الَّذي عناه أفلاطون بأنَّ فيه مُثُلَ الأشياء على احتمال، وعلى احتمال آخر العنصر الَّذي فيه المثل هو أرض الجرز، ومرجع الاحتمالين إلى ذلك المُثل هي حصصُ الهيولى

والمواد فعلية هو الماء والوجود، أو حِصصُ الصور والفصول، وهو الزَّيت وأرض الجرز.

والحاصل أنَّ المراد بالعنصر هو الدواة، وهو المقبول أو القابل، والقلم الَّذي هو العقل على الأصحّ يستمدُّ من الدواة ويؤدِّي إلى اللوح، بواسطة الرَّقائق الرُّوحانيَّة الَّتي هي بمنزلة المُضَغ في تركيب جسد الإنسان، وقبله مشيئة الله الَّتي هي فعله، وَالسَّرمد الَّذي هو وقته، والإمكان الَّذي هو مكانه، وهو العمق الأكبر وهذه الثلاثة هي: الوجود الرَّاجح، والماء، وأرض الجرز يجوز أن يقال إنَّهما من الوجود الراجح، وإنَّهما من الوجود المقيَّد، فما فوق العقل خمسة والله من ورائهم محيط، وكلّها مخلوقة لله تعالى بفعله.

العقل بسيط أم لا؟:

ومراد المصنف أنَّ العقل بسيط وما فوقه بسيط، وهو الله تعالى، وكلّ بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء والموجودات، وهذا باطل.

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ العقل ليس بسيط الحقيقة إلاَّ بالإضافة إلى من دونه من عالم الملك، وإنَّما توهَّموا أنَّه بسيط من كلام أوائل الحكماء، لأنَّهم كانوا يتلقون الحكمة من الأنبياء عليهم السلام، وقد يستنبط الحكيم البالغ بعض الحكم فيقع الخطأ في استنباطهم، وكتبوا كتبهم بالسِّريانية، ولمَّا عرّبت وقع بعض الغلط في التعريب وفي فهم كلام المشايخ، فإذا قالوا: هذا العقل مجرَّد، يريدون أنَّه مجرَّد عن المادَّة العنصرية، والمدَّة الزمانيَّة، والصورة الأُسيَّة النفسانيَّة والمثاليَّة، وأتى مَن بعدهم وقال: إنَّ العقل مجرَّد بسيط الحقيقة كما يطلق على الخالق تعالى، لأنَّ المخلوق مؤلّف لا بدَّ له من اعتبارين: اعتبارٌ من ربّه وهو الوجود وهو مادَّته، واعتبارٌ من نفسه وهو ماهيته، وهو

الصورة، وذلك لأنَّ كلّ ممكن زوج تركيبي، فليس شيء ببسيط الحقيقة إلاَّ الله تعالى، وكيف يقال: إنَّه بسيط وخالقه أخبر بأنَّه مركَّب في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[1] الآية. إلى أن قال: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[2] فشبّه نوره الَّذي هو العقل على ما دلَّت عليه الرِّوايات تصريحاً وتلويحاً بالمصباح المركَّب من دهن ونارٍ.

وقوله: كلّ الأشياءِ غير صحيح، لأنَّ البسيط الحقّ ليس معه في أزله الَّذي هو كونه البسيط الحقّ شيء، فلا يكون كلّ الأشياءِ مَنْ ليس معه شيء، ولا يكون مَنْ معه شيء بسيطاً حقّاً. ويأتي بيان بطلان هذه الدعوى في محلّها إن شاء الله تعالى.

وأمَّا العقل، فليس بسيطاً، وفوقه أشياء غير المعبود بالحقّ، وليس بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، لأنَّ البساطة تنافي نسبة كلّ وتنافي وجود المغاير، لأنَّ وجود الغير إن كان غيراً فلا بَساطَةَ، وإلاَّ فلا غير، وهذا حُكم يصدق في نفس الأمر، وفي الاعتبار والفرض، لما بيَّنّا أنَّ الفرضَ والاعتبار خلقُ الله وعبادُهُ من الموجودات الخارجية الدَّهريَّة أو الزَّمانيَّة.

الوجود ليس هوية واحدة:

وقوله: «إنَّ الوجود كلّه مع تبايُن أنواعه» إلى قوله: «هوية واحدة» هذا على ظاهر إطلاقه ليس بصحيح، لأنَّ صحةَ كلامه مبنية على كون المراد من الوجود هنا الوجود المطلق الَّذي هو في الواجب والحادث حقيقة واحدة، فما في الحادث واجب والحدود الحادثة موهومة لاحقة

---

(١) سورة النُّور، الآية: ٣٥.

(٢) سورة النُّور، الآية: ٣٥.

للرتبة، وهذا هوية واحدة، ولا شكَّ في بطلان هذا القول، ويأتي بيان بطلانه وبطلان ما استدل به المصنف من المقدِّمات إن شاء الله تعالى.

وأمَّا قوله: «ذات مقامات ودرجاتٍ عالية» ففيه أنَّه إن كان تنزلاته بذاته انقلب عن حقيقته، لأنَّ التنزلات يلزمها التعيّنات المتعددة المختلفة، وهي تلزمها التقييدات المعينة، كالرتبة، والجهة، والكمّ، والكيف، والوقت، والمكان، والوضع، وما يلحق بها من المتمّمات لماهيَّة كلّ تنزّلٍ ورتبةٍ من أركان ذات الشيء، لأنَّها حدودُ ماهيَّته وهندستُها، لا تعقل للشيء هويةٌ بدونها إذا نزل، فإذا نزلَ بذاته تبدَّلت تلك المشخَّصات، فلا يكون هو إيَّاه، فإنَّ الفصول إذا تبدَّلت تبدَّلت الأنواع واختلفت، إذ لا يتميّز النابح من الناهق إلاَّ بالفصول الَّتي هي المشخَّصات المذكورة، وهي في الجنس واحد، مثاله في الألفاظ: قمر، وقرم، ومرق، ومقر، ورمق، ورقم، فإنَّ المادَّة في الجنس واحدة، ولما قلِّبت الكلمة تغيّر المعنى تغيّراً عظيماً، ولم يختلف فيها إلاَّ الوضع، وكذا قمر، ورقم، في الكمّ الَّذي هو القلَّة والكثرة.

والحاصل أنَّك إذا أخذتَ حصَّة من الحيوان صلح لما شئت من أنواع الحيوانات باختلاف الفصول، فكذلك الوجود لو تنزَّلَ بذاته لم يكن إيَّاه، وإن كانت تنزّلاتُه بمظاهره الَّتي هي أفعاله وآثار أفعالِه لم تكن هذه الكثرات هويةً واحدةً، فافهم. ويأتي تتمة البيان إن شاء الله تعالى.

مفهوم مبدأ المبادىء وأول الأوائل:

وقوله: «توسّلاً إلى مَبْدأ المبادىء وأوَّل الأوائل» إن أراد به التعبير للتفهيم على جهة المجاز فلا بأس، إلاَّ أنَّه قد يحصل به لَبسٌ

على كثيرٍ من الناظرين في كلامه، لأنَّهم لا يفهمون منه إلاَّ الحقيقة، وإن أراد به الحقيقة منعه قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾[١] فإنَّ مبدأ المبادىء مساوٍ للمبادىء في المبدئية، أو متحدٌ بها على رأي المصنف من اتحاد المتضايفين على أيّ معنى فرض في المبدأ، وكذلك أوَّل الأوائل، وإنَّما أُنَبِّهُ عل هذا ومثله ليعلم مذهبه، لأنَّ مذهبه ذلك، ولو كان القائل لهذا الكلام مثلاً أنا لم يَعترض عليَّ لأنّي لا أَرَىٰ هذا الرأي، وإنَّما أقول كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله»[٢]، فيُحمل كلامي إمَّا على المجاز، أو على أنَّ مرادي بمبدأ المبادىء وأوَّل الأوائل المخلوق الأوَّل.

---

(١) سورة الإخلاص، الآيتان: ٣ ـ ٤.
(٢) دفع الشبه عن الرَّسول ﷺ: ص٥٢، وص١٠٤.

في قول المصنف:
وعلومنا هذه ليست من المحاولات الكلامية...

قال: وعلومنا هذه ليست من المحاولات الكلاميَّة، ولا من التقليدات العاميَّة، ولا من الأنظار الحكميَّة البحثيَّة والمغالطات النَّفسيَّة، ولا من التخيّلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفيَّة الَّتي شهِدَ بصحتها كتاب الله وسنَّة نبيّه ﷺ وأحاديث أهل بيت النُّبوَّة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم أجمعين، وجَعلتُ هذه الرِّسالة مطويَّة على فاتحة وموقفين، كلّ منها مشتمل على مشاعر سمَّيتها بها لمناسبة بين الفحوىٰ والظاهر، والعلن والسرِّ، مستعيناً بالله ومستمداً من أهل ملكوته.

أقول: كلامه هذا ذكره سابقاً وهذه الدعوى أنا أحبّ أن تعرضها على عقلك، وإيَّاك أن تنظر إلى مَن قال فتقول في نفسك: هذا فاضل العصر وواحد الدَّهر، كيف يجوز أن تقع منه مثل هذه الأغلاط والهفوات البيِّنة؟ فتكابر عقلك حتَّى يدعوك الحال إلى تأويل ما قال وتصحيحه، وإن لم يدلّ عليه كلامه، بل تنظر إلى ما قال، وأنا أذكر الآن قوله الآتي قال: «فإنَّك إذا فرضتَ بسيطاً هو (ج) مثلاً وقلت: (ج) ليس (ب)، فحيثيَّة أنَّه (ج) إن كانت بعينها حيثيَّة أنَّه ليس (ب) حتَّى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً، ولزم أن يكونَ كلّ مَن عقل الإنسان عقل ليس بفرس،

بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله ليس بفرس، لكنَّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك، فظهر وتحقَّق أنَّ موضوع الجيميَّة مغاير لموضوع أنَّه ليس (ب) ولو بحسب الذّهن، فعلم أنَّ كلّ موجودٍ سُلِبَ عنه أمرٌ وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركَّبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا، فبعكس النقيض كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء» انتهى.

فأسألك بالله هل كلامه هذا من البراهين الَّتي يشهد لها الكتاب والسنَّة وأحاديث الأئمَّة ﷺ، أم من الأنظار الحكميَّة والبحثيَّة والمغالطات النَّفسيَّة؟ فإن قلت بالأوَّل، فأنا أسأل الله سبحانه أن يصلح لك وجدانك، فإذا لم يكن كلامه هذا من الأنظار الحكميَّة البحثية فما الأنظار الحكميَّة البحثيَّة؟ وكل رسالته من هذا القبيل الَّذي نفاه وأبطله.

بسيط الحقيقة:

ثم أقول في بعض نقض كلامه هذا: بسيط الحقيقة هو الَّذي فرض معه شيء غيره ولم ينف عنه، لئلاً تتركب حقيقته من الإثبات والنفي، أم هو الَّذي لم ينف عنه شيء لأنَّه لم يكن معه شيء في رتبته؟ فإن كان بسيط الحقيقة هو الَّذي معه شيء غيره ولم ينف عنه فهذا مركَّب، وإن نفي عنه ذلك الغير لم يكن ذلك البسيط كلّ شيء، إذ لا شيء إلاَّ المنفي، فيتركَّب من الإثبات والنفي، وإن كان هو الَّذي لم ينف عنه شيء لعدم وجود شيء في رتبته، فهذا بسيط الحقيقة، ولكن أي شيء يكون هو كلّه.

ثمَّ الأشياء كلّها صنعه، منها ما كان، ومنها ما سيكون، ومنها ما لا يكون وإن كان ممكناً، ومنها حق، ومنها باطل، ومنها طيِّب، ومنها

خَبيثٌ، وكلّ شيء من هذه إنَّما هو شيء بما هو هو، من طيِّب وخبيث، وحق وباطل، وكون وعدم، فعلى قوله بعكس النقيض هو كلّ ما كوَّنه وما لم يكوّنه، وكلّ حسَنٍ، وكلّ قبيحٍ، وأيضاً النفي لا يكون قيداً للثابت، إلاَّ إذا أخذ قيداً للإثبات الَّذيَ هو الإيجاد، ليتحقَّق التركيب في الحقيقة، لا النفي الَّذي هو لنفي شيء ليتميَّز آخر عند المميّز، كما في الصفات السلبية، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل: «محو الموهوم وصحو المعلوم»[1] فافهم، ويأتي إن شاء الله تعالى كمال البيان في محلِّه، فعكس النقيض الَّذي ذكره مبني على ما نفاه من التقليدات والمغالطات والتخيّلات.

والمصنف كان حيّاً من الأشياء مجتمع الأجزاء، والآن هو ميِّت متفرِّق الأجزاء، فيدخل بأحواله المتغيّرة في تلك الأشياء، فإنَّ مثل التغيّرات بأمواج البحر بالنسبة إلى البحر كما يلحدون فيه، فهل التغيّرات من الأشياء حال تغيّراتها وإنَّما هي شيء بما هي تغيّرات، فإن جعلها موهومة فكلّ محدث موهوم وهو ما يلحق هو به من الوجود، وما كلامه إلاَّ كما ذكره ابن عربي في الفصوص في قوله:

ولـــولاه ولـــولانـــا لـــمـــا كـــان الَّـــذي كـــانـــا

إلى أن قال:

وغذِ خلقه منه تَكُنْ رَوْحا وريحانا فأعطيناه ما يبدُو به فينا وأعطانا

أساس معنى كونه كل الأشياء:

على أنَّ معنى كونه كلّ الأشياء يرجع إلى أحد الأمرين: إمَّا أن يكون هو كلُّ الأشياء من حيث غيره بما فيها من نقائص الإمكان،

---

(١) روضات الجنات: ج٦، ص٦٢.

لأنَّ هذه النقائص أيضاً من الأشياء، وإمَّا أن يكون كلُّ الأشياء، لا من حيث الأشياء، أو من حيث لا أشياء، ولا مغاير بوجهٍ ما، ولا يعلم سبحانه شيئاً سواه، وكلّها باطلة، فيبطل المعنى على الأوَّلين واللفظ على الثالث، وليس هذا موضع الكلام على ما ذكره، وإنَّما ذكرناه على قوله: إنَّ ما يذكره يشهد له الكتاب والسنَّة، وليس من الأنظار الحكميَّة البحثية. ثم انظر فيما ذكرته لأيّ القولين يشهد الكتاب والسنَّة وأحاديثهم عليهم السلام.

الفحوى والملكوت والجبروت:

قوله: «لمناسبة بين الفحوى والظاهر»، الفحوى هو المعنى، واستعمله في معنى الإشارة وقوله: «مستمداً من أهل ملكوته»، الملكوت مبالغة في الملك، وهو عند العرفاء يستعملونه غالباً في عالم النُّفوس.

وأمَّا الجبروت فالأكثرون يطلقونه على عالم العقول، وبعضهم يطلقه على مجموع الملك والملكوت، ومنهم من يعكس فيجعل الملكوت أعلى من الجبروت، ويستعمل الملكوت كثيراً في القرآن والإخبار على زمان الشيء الَّذي به قوامه.

المراد به هنا عند المصنف العقل الفعَّال، يعني به الحق المخلوق به. ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه في محلّه زيادة على ما تقدَّم.

في قول المصنّف:
الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه...

قال: الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه، وإثبات حقيقته وأحواله، وفيه مشاعر.

أقول: يريد بمفهوم الوجود ما هو أعم من الاصطلاحي، يعني معلوميّته بما ذكر من بيانه، بأنَّه حقيقة كلّ شيء، وأنّه ليس المراد به الأمر الانتزاعي الذّهني وما أشبه ذلك، وعلى هذا المعنى يراد بالمفهوم هو المعنى الخارجي، وبأحكامه مثل قوله: إنَّه حقيقة كلّ شيء، وما أشبه ذلك من كونه منبسطاً على جميع الحقائق، مع توحّده في نفسه من غير لزوم كثرة في ذاته، وبإثبات حقيقته مثل قوله: لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، وبأحواله مثل كيفيَّة شموله للأشياء. ويأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

في قول المصنف:

المشعر الأوّل في بيان أنه غني عن التعريف...

قال: المشعر الأوَّل: في بيان أنَّه غني عن التعريف، إنيَّة الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً، وماهيّته أخفاها تَصوّراً واكتناهاً، ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وأعمَّها شمولاً، وهويته أخصّ الخواصّ تعيّناً وتشخصاً، إذ به يتشخَّص كلّ متشخص، ويتعيَّن كلّ متعيّن متخصِّصٍ، وهو متشخص بذاته، متعيّن بنفسه كما سنعلم.

أقول: الإنيَّة للشيء حقيقته، بلحاظ كونه ثابتاً حاقاً، فهو أجلى الأشياء، يعني أنَّه أبينها وأظهرها حضوراً وكشفاً، لأنَّ الحضور والكشف إنَّما هو بالموجوديَّة الَّتي هي أثر الوجود، وماهيَّة الشيء: ما به يجاب عن السؤال بما هو من حقيقته، إمَّا بحدّه الحقيقي، أو بحقيقته المعلومة بالبداهة، فماهيَّة الوجود التي هي كنهه وحقيقته المسؤول عنها أخفى الأشياء وأبعدُها عن العقول والأفهام تصوّراً واكتناهاً، لأنَّ الشيء إذا أردتَ تصوّره لا بدَّ أن يتوجه عقلك أو خيالك إلى جهته الَّتي يحلُّ فيها، ورتبته من الوجود، ويتمثل هيئته الَّتي بها يمتاز عن غيره، فإذا كان الشيء هو الوجود، فإرادتك وعقلك وتوجُهُه، والجهة أو الرتبة، والتمثّل والهيئة، والامتياز والغير، وما أشبه ذلك ليست غير الوجود، فأيّ شيء تطلب فهو الطالب والمطلوب والطلب.

مفهوم الشيء:

ومفهوم الشيء ما يفهم من إطلاق لفظ اسمه خاصة باعتبار دلالة مادَّته وهيئته الموضوعين بإزاء معناه الذّهني الانتزاعي، لمراعاة المناسبة لمعناه الخارجي الَّذي لأجله التأليف، ولأجله الوضع، وقد يستعمل في المعنى الَّذي وضع اللفظ بإزائه، وهو مراده هنا، ومفهومه أغنى الأغنياء عن التعريف، لأنَّ كلّ ما سواه لا يعرف إلاَّ به، ولا يظهر ولا يتضح إلاَّ به.

قوله: «وأعمّها شمولاً» لأنَّ كلّ شيء هو شيء إن كان موجوداً، وإن لم يكن موجوداً فليس شيئاً، فقوله: «أعمُّها» أي الأشياء «شمولاً»، إنَّما يصحُّ على قولي بأنَّ كلّ شيء موجود. وأمَّا قوله: بأنَّ الشيء أعمّ من الوجود يكون الشيء أعمّ من الوجود شمولاً، وهوية الشيء هي حقيقته المشار إليها بهاءِ التنبيتية الدَّالة بأصل الوضع على تثبيتِ الثابت، وبالواو الدَّالة على الغيبة عن الحواسّ، فهوية الشيء حقيقته المميزة بالإشارتين، فهويَّةُ الوجود أخصّ الخواصّ تعيناً وتشخّصاً، لأنَّ تعينه وتشخّصه من ذاته، بمعنى أنَّ تعينه وتشخصه ليس من غيره، وتعيّن غيره وتشخُّصه منه، وهو قول المصنف إذ به يتشخص كلّ متشخصٍ ويتعين كلّ متعينٍ، لأنَّ التشخص والتعين قوَّة ظهور المتشخص والمتعين وشدَّته، وهما مقابلان للخفاء والضعف اللذين سرى فيهما الفقدُ والعدم، وهذا ظاهر، وفي ذكره الإنيَّة والماهيَّة والكنه بعنوان المغايرة فيه نظر إلاَّ أنَّه لا فائدة كثيرة في بيان ذلك.

في قول المصنف:
وأما أنه لا يمكن تعريفه...

قال: وأمَّا أنَّه لا يمكن تعريفه، فلأنَّ التعريف إنَّما يكون بالحدِّ والرّسم، ولا يمكن تعريفه بالحدِّ، حيث لا جنس له، فلا فصل له، فلا حدّ له، ولا بالرّسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له، فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرَّفه بما هو أخفى، اللَّهمَّ إلاَّ أن يراد تنبيهاً وإخطاراً بالبال، وبالجملة تعريفاً لفظيّاً.

أقول: يريد بقوله: «إنَّه لا يمكن تعريفه» لما يلزم من ذلك، فإنَّ ما يعرَّف به الوجود إن كان وجوداً لزم تعريف الشيء بما لا يعرف إلاَّ به، أو تعريفه بنفسه فيلزم الدور، وإن كان غير وجود لزم تعريف الشيء بما يُنافيه، فيكون ستراً له لا كشفاً له، فلا يكون تعريفه ممكناً، ولأنَّ التعريف إن كان بالحدِّ تامّاً أو ناقصاً، لا بدَّ فيه من الجامع، وهو الجنس قريباً أو بعيداً، فيكون جامعاً له ولغيره، ولا شيء غير الوجود يدخل معه، ولا يدخل فيه مع غيره إلاَّ العدم، ولا يجمع المتنافيين جامع، والفصل المانع موقوف على وجود الجامع، وكذا تعريفه بصورة مساوية له، فإنَّ حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غيره، إلاَّ أن يعرف بعض مظاهره ببعض لأجل التنبيه كما قال تعريفاً لفظيّاً.

الوجود الحادث:

واعلم انَّ المصنف يريد من الوجود معنى غير ما يريده أكثر الباحثين عنه، لأنَّه يريد به الوجود المطلق الصَّادق على الواجب والحادث صدقاً حقيقياً ذاتياً، وهو حقيقة واحدة، وكلامنا في الوجود الحادث وأنَّ الوجود المطلق بالمعنى الَّذي عناه باطل، ونحن نلاحظ في الكلام على كلامه ما يصحّ عندنا، فقد يوافقه لفظاً وقد يخالفه، لأنَّه يعني بهذه الأبحاث الواجب تعالى، ومع هذا بنى مباحث اعتقاده على ما نفاه سابقاً من الأنظار الحكميَّة البحثية الَّتي نفاها مرَّتين، ولم يخرج عنها طرفة عين، وإنَّما يتعمَّق فيما قالوه بما قالوه، فإنَّه يتعمق في تصحيح أحكام القضايا من حمل محمولاتها على موضوعاتها، فيما لم يثبت موضوعه أو محموله، إلاَّ في الاعتبار الَّذي هو ليس شيئاً إلاَّ في الذّهن، وأنَّ في الذّهن ليس منتزعاً من خارج، بل هو وجود ذهني مستقل، فيحمل بزعمه على الممتنع، والحمل لا يصحّ إلاَّ على موجود، ودعوى وجوده في الذّهن تكذّب القضية، لأنَّه إن وجد في الذّهن فليس ممتنعاً، بل هو ممكن، فإذا قيل مثلاً شريك الباري ممتنع إن كان موجوداً في الذّهن كذبت القضية، وإن لم يكن موجوداً بطل الحمل، وإن كان باعتبار الخارج في الامتناع، فليس في الخارج ممتنع، ولو سلَّم فيه امتناع لم يكن موضوعاً، مع أنَّا قد بيَّنا أنَّ ما في الذّهن لا يكون إلاَّ انتزاعياً، وأنَّ الانتزاعي ظلّ لا يتقوَّم إلاَّ بذاتٍ في الخارج الَّذي هو ذو الظل، فيكون الشريك ممكناً، ولو سلَّمنا أنَّ ما في الذّهن مستقل، فهو ممكن لا ممتنع، وكذا حمل ما هو اعتباري عدمي على موجودٍ، ويرتّبون عليه أحكاماً وجوديَّة خارجيَّة.

معرفة الله والأشياء:

والحاصل؛ إنَّ معرفة الله سبحانه ومعرفة الأشياء كما هي في أصل:

البدء، لا ينال شيء من ذلك بالقوانين المنطقيَّة، لأنَّ المنطق مبني على مدارك عقولهم الاكتسابيَّة، وعلى ما يفهمون من دلالة الألفاظ والألفاظ وضعها الله سبحانه وتعالى بعلمه، كما اطلع عليه أهل العصمة ﷺ، وقد أخبروا أنَّها على سبعين وجهاً، واللغة الَّتي يتعاطونها النَّاس وبني عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين، فكيف يكون عقل أسّسوا مداركه على وجه واحدٍ من سبعين يعرف شيئاً أصله مبنيّ عَلى سَبْعين وجهاً، وستقف على ما يصدّق مقالي هذا كلّه إن شاء الله تعالى، فأوَّلُ ما يرد على تعريف الوجودِ أنَّه إذا كان كلّ وجودٍ وماهيَّةٍ شيئاً واحداً في الخارج عند المصنف وإن تغايَرا في الذّهن، وقد قال: إنَّ تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النَّفس مطابقاً له في العين، ويراد من حصول معناه أنَّ حقيقته تكون في الذّهن معرّاةً عن العوارض الخارجية، وما العوارض الخارجية على ما حققناه وسنذكره إن شاء الله تعالى إلاَّ الماهيَّة ومتمماتها، فلم يبقَ من الشيء بعد العوارض الخارجية إلاَّ حقيقته، وهي الوجود، لأنَّه حقيقة كلّ شيء، فإذا جَازَ نقل الماهيَّة الخارجيَّة إلى الذّهن بعد طرح عوارضها الخارجيَّة، معَ أنَّ الذّهن ووجوده مغايرٌ لَها، جَازَ نقل الوجود إليه بَعْد طرحِ ما يعرض لَه خارجاً بحقيقته، مع أنَّ الذّهن ووجوده غير مغايرٍ له كما أشرنا إليه ونشير، فيجري عليه ما يجري على غيره، لوجود الجنس والفَصْل لتعدّد أنواعِه.

وأمَّا على ما نريد من الوجود الذِّهني بأنَّه انتزاعيّ ظلّي، فَمَا فيه من الماهيَّة كما فيه من الوجود، فحكمه فيه حكم غيره فيه، ثم إذا كان عنده الوجود حقيقة كلّ شيء، وهو حقيقة واحدة، وعنده أكثر الأشياء يجوز تعريفها، ولا شكَّ أنَّ المُعَرَّفَ حصة من تلك الحقيقة، فيلزمه تعريف الحق تعالى بالحدّ والرسم، فإن قال: النقوش الكثيرة حادثة قيل له: إن

كانت بعينها هي الوحدة البسيطة بغير تحييثٍ وقع التحديد، وإن كانت من حيث الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثيَّة لم يكن كلُّ الأشياء والعوارض الموجبة للكثرة من الأشياء وإن كانت لاحقة للمراتب، وإلاَّ كانت الوحدة من حيث هي وحدة كثرة، والكثرة من حيث هي كثرة وحدة، وتعدّد الاعتبارات، إنَّما تجري على مختلف الجهات والأحوال.

دليل الحكمة:

وقوله: إنَّه شامل للأشياء شمولاً لا يعرفه إلاَّ العلماء الرَّاسخون، مصرّح بأنَّها غيره، وذلك منافٍ لكونه كلّ الأشياء، فإن أبان التنزّلات والكثرات والمراتب من الحقيقة وفصلها عنها وميَّزها بأيِّ اعتبار، صحَّ الشمول ووقع التحديد، وإن جعلها أعداماً بطل السريان والشمول والكليَّة والمدّعاة والاعتباريات، إن حكم عليها بالعدم بطل الشمول والكليَّة، وإن حكم بالوجود وقع التحديد، فتفهَّم هذه العبارات ومعانيها، فإنَّها لم يكن فيها شيء من دليل المجادلة بالَّتي هي أحسن كما هو مقرَّر في علم المنطق وما يشبهه، لأنَّ المطالب الإلٰهيَّة والمعارف الرَّبانيَّة لا تدرك بدليل المجادلة بالَّتي هي أحسن، وإنَّما تدرك وتعرف بدليل الحكمة، وهو هذا الموضع الَّذي تسمع ممَّا كتبتُ لك، فإنَّك إذا نظرت في كلام أئمَّة الهدىٰ ﷺ وجدته من نمطِ ما كتبتُ لك لا من نمط ما كتب المصنف، بل لا يكاد يوجد حرف في أحاديثهم من نمط كلام المصنف، وإنَّما هو على نمط ما كتبتُ لك لأنَّه من دليل الحكمة، والله سبحانه جعل الأدلَّة ثلاثة، فقال: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] فدليل الحكمة آلة المعارف الحقيقيَّة كما تسمع من كلامي.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

والمجادلة: ما يذكرون في كتب علم الكلام من الحدود والبراهين والأقيسة، وهي آلة إسكات الخصم واستنباط الأحكام الشرعيَّة الفرعيَّة. ودليل الموعظة الحسنة: مثل أنْ احتجَّ عليك بأنَّ الأئمَّة عليهم السلام علماء حكماء، أتقياء ناصحون، مؤيدون من الله سبحانه، فلا يقع منهم سهو ولا غفلة، ولا جهل، ولا يزيغون عن الصواب في حال أمر الله العباد باتِّباعهم والأخذ عنهم والردّ إليهم، فالرادّ عليهم رادّ على الله سبحانه، ولا يسَعُ العباد ترك شيء ممَّا ذكرتُ لك في حقّهم، فإذا كنتَ ممَّن يشهد بكلٍّ هذا وأمثاله ويدين الله به في الدُّنيا والآخرة، فلم تركتَ طريقتهم والتشبه بهم وقد قالوا: «نحن الأعراف الَّذين لا يعرف الله إلاَّ بسبيل معرفتِنا»[١] واتبعتَ غيرهم وتشبَّهْتَ بهم في العبارات، وإن كنتَ تزعم أنّي ما أقول إلاَّ بقولهم، ولكن هذا لا يصدق إلاَّ بالفعل لا بالقول، فقد روي عنهم عليهم السلام: «إن كلّ ذي يقين فإنَّه يُرَىٰ يقينه في عمله» فَإِنْ قَطَعْتَ وَتَيَقَّنْتَ أنَّ الحقّ لهم، ومعهم، وفيهم، وبهم، والنجاة في اتِّباعهم والتشبه بسيرتهم، وجدناك في الاعتقاد والتعبير عن ذلك الاعتقاد مُتَّبعاً لهم، وإلاَّ فلا، لأنَّ كلّ ما تطمئنّ إليه تتبعه، و«لسان الحال أصدق من لسان المقال»[٢] فاحتجاجي عليك بهذا النمط من دليل الموعظة الحسنة.

ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٢﴾﴾[٣]. ولو كانت طريقة أهل

---

(١) الكافي: ج١، ص١٨٤. البحار: ج٨، ص٣٣٨، باب ٢٥. بصائر الدرجات: ص٤٩٦، باب ١٦.

(٢) غرر الحكم: ص١٥٣. عيون الحكم والمواعظ: ص٤٢٠.

(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٢.

علم الحكمة المعروفة والمنطق وأمثالهما ممَّا يوصل إلى الحق من الطريق الأقرب لاستعملوه [لاستعمله] أهل البيت عليهم السلام، لأنَّهم لا يجهلونه، وإنَّما عدلُوا عنه إلى دليل الحكمة، لكون ذلك كثير الأغلاط ومنشأً للشبه، وصارفاً للأنظار عن الأُمور الوجدانيَّة إلى المفاهيم اللفظيَّة والتخيّليَّة الَّتي لا تغني من الحقّ شيئاً، ولو صحَّ منها شيء أوصل إلى الحقّ بالطريق البعيد المشتمل على الظلمات والشُّبهات، فافهم، فإن فهمتَ ما ألقيتُ إليك، وإلاَّ فقد تركتَ مقتضى فطرتك الأولى الَّتي فُطِرْتَ عليها، وأخذتَ بمقتضى الفطرة الثانية المكتسبة المغيّرة لفطرة الله الَّتي فطر النَّاس عليها، فإنَّ مقتضى هذه الطينة المصنوعة بغير صنع الله تعالى أصله تقليدٌ لمقلِّدٍ لمَنْ هو مقلِّدٌ لمقلِّدٍ، وهكذا كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ذهب مَنْ ذهبَ إلى غيرنا إلى عيونٍ كدرة يُفْرِغُ بعضُها في بعضٍ، وذهَب مَن ذهب إلينا إلى عيونٍ صافية تجري بأمر اللَّهِ لا نفادَ لها»[1] انتهى.

ولا تقل:

إنَّ كلا يدَّعي وصلاً بليلَىٰ وليلىٰ لا تقرّ لهم بذاكا

فإنِّي أقول:

إذا انبجسَتْ دموعٌ في خدودٍ تبيَّنَ مَن بكىٰ ممَّن تباكىٰ

ولقد رأيتُ في المنام علي بن محمَّد الهادي، عليه وعلى آبائه وأبنائه الطَّاهرين السَّلام، وقد كنتُ تَجادلتُ مع بعض المشايخ في النَّهار، فلمَّا رأيته شكوتُ له ما كان، فقالَ عليه السلام دعهم وامْضِ فيما أنتَ فيه، ثمَّ أخرج إليَّ اثنَيْ [اثنتي] عشْرةَ إجازةً، وقال: هذه

---

(١) الكافي: ج١، ص١٨٤. البحار: ج٢٤، ص٢٤٩. البصائر: ص٤٩٧، باب ١٦.

إجازاتُنَا الإثني [الإثنتي] عشرة، وأنا أقول كما قال الله سبحانه: ﴿إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ﴾[1].

الشيء مُرَكَّب من وجود وماهيَّة:

والحاصل أنَّك إذا نظرتَ إلى ما ذكرنا سابقاً ونذكر، ولم تهمل كلام أئمَّة الهدىٰ عليهم السلام مثل قول الرِّضا عليه السلام: «قد علم أُولوا الألباب أنَّ الاستدلال على ما هنا لا يُعلم إلاَّ بما هٰهنا»[2] وقول الصَّادق عليه السلام: «العبوديَّة جوهرة كنهها الربوبيَّة، فما فُقِدَ في العبوديَّة وُجِدَ في الربوبيَّة، وما خَفِيَ في الربوبيَّة أُصيب في العبوديَّة، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣)﴾[3] يعني موجودٌ في غَيْبَتِكَ وَفي حَضْرَتِكَ»[4]. ونَظَرتَ إلى زيدٍ وجدتَ أنَّه وجود وماهيَّة، وتعريف حقيقته تعريف وجوده وماهيَّته، وتعريفه عندك بالحدِّ الحقيقي أنَّه حيوان ناطق، فالحصَّة الحيوانيَّة مادَّتُه وهي وجوده، والحصَّة الناطقيَّة صورته وهي ماهيَّته الأولى، فزيد مركّبٌ من وجود وماهيَّة، أي من مادَّة وصورة، يعني حصّةً من الحيوان وحصّةً من الناطق، وهذا المعنى هو المروي عن أئمّتِك عليهم السلام، فإن كنتَ تعتقِد فيهم أنَّهم يعرفون الحكمة فخذها عنهم نقيّةً صافيةً، فإن قلتَ: أين ذلك من كلامهم؟ فأقول: إنَّ فهم كلامهم على من لا ينظر إلاَّ في قول الحكماء، ولا يعرف إلاَّ اصطلاحهم صعب مستصعب، ولكنِّي أذكره

(١) سورة هود، الآية: ٣٥.

(٢) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٧، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٤، باب ١٢.

(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٤) مصباح الشريعة: ص٧، الباب ٢.

لك، لكن أوَّلاً تعرف أنّي إذا قلتُ لك: صُغْتُ خاتماً من فضّةٍ، أنَّ الفضّة هي مادَّة الخاتم، وإذا قلتُ: عمِلتُ سريراً من الخشب أنَّ الخشب هو المادَّة، وضابطه أنَّ الَّذي تدخل عليه لفظة «مِن» هو المادَّة، فإذا عرفتَ هذا قلتُ لكَ: قال جعفر بن محمَّد عليه السلام: «إنَّ الله خلق المؤمنين من نوره، وصبغهم في رحمته، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمّه، أبوهُ النُّور وأُمّه الرَّحمة»[1] ثمَّ استشهد عليه السلام بقول جدِّه عليه السلام فقال: وهو قول أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنَّه ينظر بنور اللَّهِ، يعني بنوره الَّذي خلق منه»[2] انتهى كلامه عليه السلام.

فقوله عليه السلام: «من نوره» المراد بالنُّور الَّذي خلق منه المؤمن هو الوجود، لأنَّ لفظة «من» دخلَتْ عليه فهو المادَّة، ثمَّ بيَّنَه فقال: يعني بنوره الَّذي خلق منه وهو خلق من الوجود وهو المادَّة، وهي الحِصَّة من الحيوان.

المصطلحات التي تطلق على الوجود:

وقوله عليه السلام: «وصبغهم في رحمته» يريد به ما صوَّرهم عليه من صورة طاعته، فإنَّ تصويره لهم بصورة طاعتهم له هي صبغَةُ لهم في رحمته، ولو كان المخلوق كافراً أو منافِقاً صبغَهُ في غضَبِه، وهو تصويرُهُ إيَّاه بصورة معصيته، وهذه الصورة هي الماهيَّة الأولى من الخلق الثَّاني، وهي حصَّة من الناطقيَّة الإنسانية للمؤمن، وإن كان كافراً أو منافِقاً فحصَّته الناطقيَّة شيطانيَّة، فالوجود هو الطِّينة الَّتي

(١) البحار: ج٦٤، ص٧٣، باب ٢. البصائر: ص٧٩، باب ١١. المحاسن: ج١، ص١٣١.
(٢) الكافي: ج١، ص٢١٨. الوسائل: ج١٢، ص٣٨، باب ٢٠. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢.

خلق منها كلّ شيء، وقد اصطلحوا على تَسْميتِها باعتبار أحْوالها تسهيلاً لإدراك المعنى واختصاراً للتعبير، فباعتبار كونها جزءاً للمركَّب تسمَّىٰ (ركناً)، وباعتبار ابتداء التركيب منها تسمَّىٰ (عُنصراً)، وباعتبار انتهاء التحلّل إليه يسمَّىٰ (اَسْتُقُصّا)، وباعتبار كونها قابلة للصور الغير [غير] المعينة تسمَّى (هيولى)، وباعتبار قبولها للصورة المعيّنة تسمَّى (مادَّة)، وباعتبار كون المركَّب مأخوذاً منها تسمَّى (أصْلاً)، وباعتبار كونها محلاً للصور المعيّنة بالفعل تسمَّىٰ (موضوعاً)، وهي في الحقيقة شيء واحد، وهي الطِّينة، وهي الماء، وهي الوجود.

المعنى الحقيقي للوجود:

والمراد منها هو الوجود الَّذي أحدثه الله لا من شيء، وهو أثر فعله التكويني ومتعلّقه، ولم يكوِّن سبحانه بفعله التكويني ابتداءً غيره، ثم قسَّمه على أربعة عشر قسماً، فبقي نازلاً في مراتب إجابته وطاعته، يسبِّحه ويحمِّده ويهلِّله ويكبِّرُه ألف دهرٍ، كلّ دهرٍ فيما ظهر لي مائة ألف سنةٍ، ثمَّ كوَّن من شعاع ذاته جميع الذَّوات المجرَّدة الَّتي هي أرواح أنبيائه عليهم السلام مائة ألف وأربعة وعشرون ألف قطرة، ثمَّ كوَّن من شعاع هذه الذَّوات ذواتاً مَن دُونها، وهكذا كما ذكر.

وخلق من هيئات الوجود الأوَّل الَّذي هو الذَّوات الأربعة عشر [الأربع عشرة] صفات الذَّوات المجرَّدات الَّتي هي مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً وأعراضها، ومن شعاع هيئاتها هيئات مَن دونها، وهكذا ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۢ﴾[1] وهذه الطِّينة الَّتي هي الوجود في جميع أحوالها الَّتي اصطلحوا على تسميتها في كلِّ حالٍ

---

(١) سورة الملك، الآية: ٣.

باسمٍ، وإلى نهايات تنزّلاتها وما يتفرَّع منها من الصِّفات والأعراض، ليسَ في الكون غيره وغير معيّناته ومشخَّصاته الَّتي أحدثها الله سبحانه من شعاعها، ومن أظلّتها وعكوسها، وكلّها ممَّا يمكن تعريفه بعضه ببعض.

وإنَّما أحالوا تعريفه لأنَّه عندهم أنَّه شيء واحدٌ بسيطٌ لا يستنِد إلى غيره، ويستند كلّ ما سواه إليه، وهذه التكثّرات مظاهره وتنزّلاته ومقاماته، ولكن وحدته وبساطته قد طوت هذه الكثرات، ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدةٍ، فلا يمكن تعريفه، وقد تقدَّم ما فيه كفاية في الجواب عن هذه الأوهام المتقوّمة بالمغالطات الواقعة في كلامهم وإنْ لم يشعروا بها، فإنَّ شموله لها الَّذي أشرنا إليه مجملاً على رأي المصنف، هو كشمول الخشب للسَّرير والباب والصَّنم، لأنَّه هو وجودها، وإنَّما تعدَّد بتعدُّد الصور، فيكون الشمول إنَّما تحقَّقَ بتكثر الماهيَّات الَّتي لم تتحقَّق إلاَّ بالحصصِ الوجوديَّة المتغايرة بتغايرها، الموجبة لصحَّة التحديد، والموهومة إن كانت موجودة ولو بنسبةٍ حالها، ومتحقّقة كذلك حصَّتُه [حصصه خ ل] وكثرت أفرادَهُ، وجرى عليه ما يجري على غيره، وإلاَّ فلا كثرة ولا شمول ولا كليَّة كما تقدَّم، لكن الواقع والضرورة حاكمان بالكثرة فيقع التحديد وتدبُّر معاني هذا الكلام وما قبله، فإنَّه ليس فيه شيء من الأبحاث الَّتي ذكرها، بل كلّها ضروريات وجدانيَّة ومحسوسة.

وأمَّا الأبحاث فيحصل فيها مقدِّمات صناعيَّة صحّتها في الحقيقة راجعة إلى صحَّة ترتيبها على القواعد المقرَّرة، وإن خالفت الواقع مثل ما ذكرنا من استدلال المصنف على أنَّ العقل وما فوقه بسيط الحقيقة، وهو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح، لكنَّ العقل بالنسبة إلى الأجسام بسيط، والله سبحانه بالنسبة إلى الأجسام بسيط، فإذا كان

الله بسيط الحقيقة، والعقل بسيط الحقيقة، وكلّ بسيط الحقيقة كل الأشياء، وإلاَّ لتركَّب الشيء الَّذي فرض بسيطاً مركَّباً من ذاته من نفي غيره هذا خلف فرجع تصحيح المقدِّمة على لفظ البسيط، وتصحيح كونه كل الأشياء على فرض غيره معه ليلزم، إمَّا أنَّه مركَّب من ذاته ومن نفي الغير وهو غير جائز، وإمَّا كونه كل ما سواه، وقد بيّنا سابقاً أنَّ المصنوع كيف يكون بسيطاً وهو مؤلَّف لا أقلَّ من مادَّة وصورة، فلا تصحّ بساطة العقل وما فوقه من المخلوقات كما ذَكَرْنَا سابقاً، وكيف يكون البَسيط الحق كل الأشياء ولا شيءَ معه، لأنَّ النفي أو الكليَّة إنَّما يتحقَّقان مع وجود الغير، وكونها فيه بنحو أشرف يخرجه عن البساطة الحقيقيَّة، إنْ كان يعلم أنَّ فيه غيره ولو بنحو أشرف، وإنْ لم يعلم فكيف يكون كلّ الأشياء.

فإن قلتَ: لم يُردْ مَا فهمتَ.

قلتُ: إن أراد لزمه ذلك، وإلاَّ فالعبارة باطلة، لأنَّ صحَّة الاستدلال بعكس النقيض موقوفة على كونها في ذاته ولم تغاير مفهوم ذاتِه باعتبارٍ، وإن كانت غيره باعتبارٍ، لأنَّ تعدّدَ الاعتبار لتعدّد الجهات المستلزمة للتركيب، وإنَّما أطلنا الكلام لكثرة ما يترتَّب عليه من الفوائد.

في قول المصنف:
إن تصور الشيء مطلقاً...

قال: ولأنّي أقول: إنَّ تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النَّفس مطابقاً له في العين، وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية، الَّتي توجد تارة بوجود عيّني أصيل، وتارة بوجودٍ ذهنيّ ظليّ، مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجودٌ آخر يتبدّل عليه، مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، فليس لكلّ حقيقةٍ وجوديَّة إلاَّ نحو واحد من الحصول، فليس للوجود وجودٌ ذهنيٌّ، وما ليس له وجودٌ ذهنيّ فليس بكلّي، ولا جزئيٍ، ولا عام، ولا خاص، فهو في ذاته أمرٌ بسيط متشخّصٌ بذاته لا جنس له ولا فصل، ولا هو أيضاً جنس لشيء، ولا فصل، ولا نوع، ولا عرض عام ولا خاصَّة انتهى.

أقول: كلامه هذا تَعليل ثان متضمن لمقدِّمةٍ، هي بيان حقيقة التصور، ليعلم بمعرفتها عدم تصور الوجود، ليرتّب عليه عدم تعريفه بالحدّ أو الرسم، فقال: إنَّ تصور الشيء مطلقاً، أي سواء كان تصوراً بالحقيقة أو بالظاهر من جميع الأشياء، لأنَّ إطلاقه يشمل الحالَين:

أمّا الأوّل: فلأنَّ مقتضى نفي المحدوديَّة مطلقاً، أن يكون بتعذّر طلب المحدود بحقيقته أو برسمه.

وأمَّا الثَّاني: أعني من جميع الأشياء، فلأنَّه بنى القاعدة على الشيء الشامل لكل ما يصدق عليه، ثمَّ بيَّن فأخبر عن مطلق التصور بأنَّه عبارة عن حصول معناه في النَّفس مطابقاً له في العين، يريد أنَّ المعنى من كلّ شيء في الجملة له حصولان، لكل حصول منهما عوارض يتحصَّل بهما فيما يناسبه من الأمكنة والأوقات.

أحدهما: الحصول الخارجي بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض المحصَّلة له في الخارج.

وثانيهما: الحصول الذّهني بما يعرض لذلك المعنى من العوارض المحصَّلة له في الذّهن، فكان ذلك المعنى يظهر في النُّفوس بلباسٍ خياليّ، وفي الخارج بلباسٍ خارجيّ.

ومعلوم إنَّ اللابس والملبوس وجود، فتلخّص من هذا أنَّ التصور عنده هو نقل المعنى الخارجي مُعَرّىً عن العوارض الخارجيَّة، فما في الذّهن هو الحقيقة الَّتي كانت في الخارج بعد طرح المشخَّصات الخارجيَّة، وهذا المعنى يُعلم من قوله: «حصول معناه»، أي الشيء مطابقاً له، أي لذلك المعنى الَّذي نُقِلَ إلى الذّهن في العين الخارجيَّة، يعني الَّذي في النَّفس هو الَّذي في الخارج، إذا عُرِّي كلّ واحدٍ منهما عن عوارضه والمميّز بينهما المميّزات العارضة لمكانيهما ووقتيهما.

ولعلَّ هذا موافق لما ذهب إليه أهل التصوُّف من أنَّ الوجود الخيالي أصل للوجود الخارجي، والخارجي فرعه. وليعلم أنَّ هذا الذّهني غير الظلّي الذّهنيّ الانتزاعي الَّذي هو عرضي، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ الذّهني عندنا كلّه انتزاعيّ ظلّي. ويأتي بيان هذا إن شاء الله.

رأي المصنف بالوجود:

واعلم أنَّ المصنف ذكر هذا المعنى للوجود الذّهني وهو المعروف

من مذهبه فيه كما هو صريح كلامه في كتبه، وفي هذا الكتاب ذكر هذا المعنى للذّهني، وجعل للذّهني وجوداً آخر، كما ذكره غيره، وهو الانتزاعي الظلي العرضي، وجعل منه المعقولات الثّانية، كالشيئيَّة، والجوهريَّة، والممكنيَّة، والإنسانية، والسواديَّة، وغير ذلك، وأخرجها من حقيقة الوجود، وعنىٰ بالوجود المبحوث عنه المحكي بهذه الحكايات، وأمَّا هي فأُمور اعتباريَّة، يعني ليست من الوجود، وفي كتابه الكبير جعلها من الوجود، قال فيه: إنَّهم عرفوا الحكمة بأنَّها علم بأحوال الموجودات الخارجيَّة على ما هي عليه في الواقع، وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثَّانية، وأحوال أنواع المقولات التسعة النسبيَّة، قال: هذا هو الإيراد، لأنَّه أورد الإشكال والجواب قال فيه: «ودفعه أنَّ الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصَّة من الظهور، ودرجة مخصوصة من الفعليَّة والحصول، أي بحسب الخارج، وغاية المجد والعلوّ هو الوجود القيُّومي الواجبي الَّذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقصٍ وقصورٍ أصلاً، وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما فيهما، فكلَّما بعد عن منبع الجود والوجوب كان قصوره أشدّ وإمكانه أكثر، إلى أن ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر إلى غاية من النزول والخسّة، يكون وجودها الجوهري عين تقوّمها بالصورة الحالّة فيها، وفعليّتها محض القوَّة والاستعداد، ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أخرى.

وفي سلسلة الاعراض إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك، إلى عرض آخر كَمَتَىٰ، أو كيفَ، أو أين، أو وضع على سبيل التدريج، فهذا حظّ ذلك العرض المسمَّىٰ بالحركة من الوجود العيني». انتهى.

مناقشة آراء المصنف بالوجود:

فإذا عُرِف بأنَّ هذا مذهبه في كلّ عرض أنَّه من الوجود تحقَّق بقدر ما قَبل منه كما هو الحقّ عندنا، فعزله في هذا الكتاب عن حقيقة الوجود، لئلاً يلزمه وقوع التحديد الذي نفاه، فجرى هنا على الطريقة المعروفة عند المشائين وبعض المتكلِّمين، لكنَّه أثبت للماهيَّات الكلية حصولين في الذّهن غير الحصول الخارجي، فإنَّه عنده حصول الوجود لاتحادها به خارجاً ولو عين بذي الحصولين الماهيَّات، كما هو ظاهر استثنائه لمَّا قال: تصور الشيء الشامل للوجود وإخراجه بالاستثناء مشعر بصحَّة الدخول، واحتمال إرادة رفع توهّم الدخول بالاستثناء يسقطه عدم الفرق بينه وبينها، ودعوى أنَّه ليس له وجودي آخر يتبدَّل عليه مغالطة لأنَّ الوجود هو بنفسه في الخارج، والماهيَّة هي به في الخارج كما هو عندنا، وفي الذّهن بالعرضي، وأمَّا عنده فالوجودان للماهيَّة في الذّهن، فوجودها الأصيل العيني فيه هل هو غير الوجود الَّذي عناه، أم هو هو؟ فإن كان غيره كانت ثلاثة، وإن كان هُوَ إيَّاه فإن تصورناها جرَّدناها عن العوارض الخارجيَّة، فقد حصلَ الوجود في الذّهن عارضاً لها أو معروضاً على الاحتمالين، وقد قَال بثبوت عرضي ذهني للوجود، فقد وجد الأصيل والعارض في الذّهن، وإن عنى بالأصيل الماهيَّة كما عندنا هو حصولها به في الخارج، فقد كان لها خارجي أصيل وذهني، فكذلك الوجود.

وأمَّا أنَّ الفارق بينهما هو عينيَّتُهُ في الوجود ومغايرته في الماهيَّة فهو فارق في الاحتياج والافتقار، لا في الحصول في الذّهن وعدمه، فقد ساوت الوجود في الوجودين الذّهني والخارجي مع أنَّ الوجودي للشيء يراد منه ما هو بحسبه، بحيث يترتَّب عليه آثاره المنسوبة إليْه

لذلك المقام، وكذلك الوجود الذّهني، فإنَّه يراد منه ما هو بحسبه، بحيث يترتَّب عليه آثاره بنسبته، كأنْ يحصل في النَّفس بمعناه أو بهيئتِهِ، وكونه عارضاً لمعروضه أو معروضاً، وهاتان النسبتان جارِيتان في الماهيَّة والوجود.

أمَّا الماهيَّة؛ فظاهر كما اعترفَ به، فوجودها الأصيل في الذّهن بحقيقته، فإن جُعِل قبل في الخارج فقد نقِل إلى الذّهن بعد طرح العوارض الخارجيَّة، لكن قولهم بعد طرح العوارض الخارجيَّة يلزم منه وجودها في الخارج كما نقول وهم لا يقولون، وإلاَّ فلا عَوارِضَ خارجيَّة لها، ووجودها الظلّي معلوم.

وأمَّا الوجود فما المانع من نقله إلى الذّهن بوجوده الَّذي هو نفسه، لأنَّه هو معناه ولا مانع من نقل الماهيَّة بما هي عليه عنده، إلاَّ العوارض الخارجية، وهي نسبيَّة، فإن كان للوجُود عوارض خارجيَّة طُرحت، وإلاَّ نقل بنفسه كما نقلت الماهيَّة بنفسها، وكون وجودها غيرِ ذاتها غير فارق، على أنَّا نقول له أخبرنا أين أدركتَ الوجود حتَّى قلتَ بتفرّدك بمعرفته في الذّهن أم في الخارج ببصرك؟ إذ لا يخلو إدراكك له ومعرفتك به من كونه في الخارج ببصرك، أو في الذّهن ببصيرتك، فقوله: «وليس للوجود وجود آخر يتبدَّل عليه» فيه أنَّ له وجوداً ظِلّيّاً انتزاعيّاً يتبدَّل عليه، ففي الخارج وجوده نفسه بما لحقه من القيودات الخارجيَّة، وفي الذّهن وجوده الظلّي الانتزاعي يتبدل بما له من القيودات الذّهنيَّة، كهيئة الذّهن، وصقالته، وكبره، أو صغره، واستقامته أو اعوجاجه ولونه، على أنَّ قوله: إنَّ الوجود يتحد بالماهيَّة في الخارج ويعرض لها في الذّهن فيه، هذا العَارض للماهيَّة ما هو؟ هل هو الوجود الأصيل الخارجي؟ أم هو الانتزاعي الظلّي؟، وهذه المعروضة هي الماهيَّة

الأصيلة الَّتي اتحدت في الخارج بالوجود بعد تعرِّيها عن العوارض الخارجيَّة؟ أم هي الانتزاعيَّة؟ فإن كان العارض هو الأصيل، فله وجودان يتبدَّلانِ عليه، وإن كان هو الظلّي، فالمعروض إن كان ظلياً لم تصحّ المقابلة، لأنَّه يقول: إنَّه يتحد بها خارجاً ويعرض لها ذهناً، وإن كان العارض أصيلاً أيضاً، وإن كان المعروض أصيلاً، فالعارض لها غير المتحد بها خارجاً، وإلاَّ لاتحد بها الوجود المقتضي وعدم المانع.

فلو قال: إنَّ الماهيَّة ليس لها تارة توجد فيها بمعناها ووجودها الأصيل، وإنَّما ينزع منها ما به تحقّقها وتلبَّس الظلّي الانتزاعي، لكان له أن يقول ما به تحقّقها غير نفسها، فإذا نزع بقي لها اعتبار إذا كسي بالانتزاعي الظلّي، ظهرت به في الذِّهْنِ بخلافِ الوجُود، فإنَّ ما به تحقّقه نفسه، فإذا نزع نفسه لم يبق شيء ليكسى بالظلّي، فليس له وجودٌ آخر، لكنَّه قائل بأنَّها توجد تارة بوجود أصيل، وتارة بوجود ظلّي، ولا ريبَ أنَّ الأصيل لها ليس إلاَّ ما هي به شيء في التحقّق والواقع، فكما توجد تارة به يوجد الوجود تارة بما به هو شيءٍ في التحقّق والواقع، وتارة توجد بظلّي، وهو تارة يوجد بظلّي مع انْحِفاظ معناه في الوجودين، وإن كان في الأصيل هو نفسه، بل ولو قلنا: بأنَّ كل ذهني فهو انتزاعي كما هو عندنا، وأنَّ الماهيَّة موجودة في الخارج، فإنا إذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذّهن من الماهية أو الوجود كان معنى المنتزع محفوظاً في الوجودين الخارجي بالأصيل، والذّهني بالانتزاعي، وكذا في كلّ حقيقةٍ وجوديَّة، لا فرق بين شيء منها ولاسيَّما على ما حقَّقناه، من أنَّ الوجود هو الهيولى والمادَّة، ومن أنَّه لا يتحقَّق له في الخارج إلاَّ بمقوّم يقوّمه وهو الماهيَّة والصورة، ومن أنَّ المراد بهذا الوجود هو الحادث لا

الواجب ولا المطلق، ومن أنَّ كلّ ما يذكرون له تحديداً فإنَّه من هذا الوجود، كما صرَّح به في كتابه الكبير، بأنَّ كلّ شيء من الجواهر والأعراض النسبيَّة كالتسعة المقولات وغيرها، كالمعقولات الثَّانية وغيرها وجودات كما تقدَّم من كلامه المنقول، فلكلٍّ حقيقة وجوديَّة نحوانِ من الحصول يتبدلانِ عليها مع انحفاظ ذاتها في كلا الحصولين، فكلّ حصولٍ يحفظها في مقامه، فللوجود وجود ذهنيّ وله كلّي، وجزئيّ، وكلّ، وجزء، وعام، وخاصّ.

الوجود أمر بسيط ومركب:

وقوله: «فهو في ذاته أمر بسيط» لا ريب فيه، فإنَّ كلّ هيولى أمر بسيط كالخشب، فإنَّه بسيط بلحاظ حقيقته، ولكنَّه مركَّب من المادَّة والصورة النوعيَّة لا يظهر في عالم الكون إلاَّ مركَّباً، ثم هو بسيط في حقيقته الخشبيَّة، متكثر في الباب والسَّرير بورود الصور الشخصيَّة على حصصه، والوجود أمر بسيط بلحاظ حقيقته، ولكنَّه مركَّب من مادَّته وصورته النوعيَّة أو الجنسية، متكثر في زيد وعمروٍ، بورود الصور الشخصيَّة على تلك الحصص فافهم.

وقوله متشخص بذاته إن أراد به القديم فليس كلامنا فيه وإن أراد به الحادث فما معنى تشخصه بذاته وهو له اعتبارانِ اعتبار من ربّه واعتبار من نفسه وهذا هو هويته وماهيته كما تقدَّم.

معنًى باطل:

وقوله: «لا جنس له ولا فصل» مبني على أنَّه يريد به الوجود المطلق الصَّادق على الواجب والممكن، وقد ذكرنا أنَّ هذا معنى باطل لا يبتنى على قواعِد المسلمين، ولا تقل علماء المسلمين إنَّما يتكلَّمون عليه بهذا النحو، لأنَّ كلّ من تكلَّم فيه بهذا النحو فهو ممَّن

لا يفهم ما يقول، وإنَّما سمع كلاماً أصله مبنيّ على غير ملَّة الإسلام، ولم يفهم منافاته لقواعد الإسلام، لأنَّ التفاته إلى أنَّ هذا قول أهل التحقيق والعلم وأكابر المتبحّرين في العلوم، فغطَّىٰ على بصيرته، فإذا أردتَ أن تعرف صدق قولي فانظر في كلامهم، مع قطع النظر عن كونه كلام أولئك الأعلام، وعن الرجوع إلى القواعد الَّتي قرَّروها، فإنَّك تعرف حقيَّة قولي. وأمَّا إذا اعتمدت على قواعدهم وترى أنَّ الحقّ ما وافقها، فأنت مقلِّد لهم، ولا كلام مع المقلِّد.

فإذا أُثبتَ أنَّ الوجود يصدق على الحادث والقديم، فلا شكَّ أنَّ الحقيقة الصَّادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنف، ولكنَّ ما تصحّ فيه تلك الأوصاف حتَّى صحَّ إطلاقه على الله سبحانه يصدق [ويصدق خ ل] عليك ويكون حقيقةً لك، بحيث تتحد به في الخارج وإن اختلفتما من حيث المفهوم، فهل ترى بذلك أنت راضٍ؟ فإنَّ الَّذي يرضى به يقول أنا الله بلا أنا، فإنَّ هؤلاء يقولون كما يقول شاعرهم:

وما النَّاسُ في التمثال إلاَّ كثلجةٍ وأنت لها الماء الَّذي هو نابعُ
ولكن بذَوْب الثلج يُرفع حكمُه ويُوضَعُ حكم الماءِ والأمْرُ واقعُ

والحاصل، كلامنا ليس على الوجود الحقّ تعالى وعلى الوجود المطلق، لأنَّه داعٍ إلى ما هو أسوأ حالاً، لأنَّ تحقيق تحقّقه موجب للقول بحدوث الواجب أو بوجوب الحادث، ومبني على أنَّه أعمّ العامّ لأنَّه عند المحقِّقين مطابق للشيء، فلا شيء أعم منه ليكون جنساً له، لكنَّا نقول: أفراده وجودات تدخل تحت أجناسها.

معنى التصوّر:

بقي معنى التصوّر عندنا هو طلب الصورة ولا يراد منها حقيقة

المتصوّر بل صورته، وهو عندنا بجميع أقسامه انتزاعي ظلّي في حقّنا، وهو الَّذي عليه أساطين الحكماء الأوائل الآخذين عن الأنبياء عليهم السلام لأنَّ مَن أتى بعدهم لم يفهم مرادهم، ونحن ولله الحمد إنَّما فهمنا مراد الأنبياء عليهم السلام بتعليم أئمَّتنا أئمَّة الهدىٰ عليهم السلام، والمستفاد من الكتاب والسنَّة، والصريح من التعقل المكتسب منهم عليهم السلام أنَّ العقل لا يحصل فيه بلا واسطةٍ إلاَّ المعاني المجرَّدة عن المادَّة العنصرية، والمدَّة الزَّمانية، والصور الأسيَّة والنَّفسيَّة والمثاليَّة، وأنَّ التصور هو تحصيل الصورة في الخيال الَّذي هو بمنزلة فلك الزَّهرة في العالم الكبير، ويُقرِّره في العلم الَّذي هُوَ بمنزلة فلك المشتري، ويخزنه في النَّفس الَّتي هي بمنزلة الكرسي، والخيال مرآة النَّفس، فَتُقابلُ بمرآتها ما في اللّوح الَّذي تكتبه الملائكة تُشرِف عليه من أحد تلك الأبواب وتطَّلع عليه فينتقِش [فتنتقش] فيها صورته، وتلك الأبواب الَّتي منها المطّلع رؤية الشيء، أوِ اسْمِهِ، أوْ سَماعِ اسْمِهِ، أوْ لَمْسِ الشيء، أوْ شَمِّهِ، أوْ ذَوْقِهِ، أوْ تخيّلِهِ، فتنطبعُ فِي الخيالِ تلكَ الصورةُ المنفصِلةُ عن الشيء القائمة بِهِ قِيامَ صدورٍ، وهذا مادَّة الصورة الخياليَّة.

وأمَّا صورتها، فهي صورة الخيال من كِبَرٍ أو صغرٍ، وبياضٍ أو سوادٍ، واستقامةٍ أو اعوجاجٍ، وصفاءٍ أو كدورةٍ، وهذه الصورة هي ظلّ ذلك الشيء وشبَحُه، وَبِنِسْبَةِ صَلاحِ مرآة الخيال وعدمه تنطبع تلك الصورة، ولا تكون [فلا تكون خ ل] إلاَّ منتزعةً من خارجيّ موجودٍ في الغيب، كبحر الزّيبق ورجلٍ له ألف رأسٍ، أو في الشَّهادة كما كنتم تَعْرِفُونَ، لا أنَّ النَّفس لها قوَّة اختراعِ الصور، وأنَّها حقائق تلك الأشياء لا أظلّة وأشباح عند كثير ممَّن يثبت الوجود الذّهني، ولا أنَّها أشياء ثابتة في الخارج لا في الذّهن، وإن شاهدها الذّهن، كما عند مَن لم يثبت الوجود الذّهني، بل هي موجودة كما أشار إليه

سبحانه في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢١﴾[1] فإنَّ (شيء) نكرة في سياق النفي وهي من صيغ العموم، فإن كانت صورة رجل له ألف رأسٍ شيئاً، فهي في خزائنها عند الله سبحانه وما ينزّلها في ذهنك إلاَّ بقدر معلوم، وإن لم تكن شيئاً فالنَّفس ما اخترعت شيئاً، وكلام أهل البيت عليهم السلام دالّ على ذلك صريحاً، فمنه ما رواه الصدوق في أوَّل كتابه علل الشرائع، بسنده عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام قال: «قلتُ له لمَ خلقَ الله عزَّ وجلَّ الخلق على أنواع شتَّىٰ ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال: لئلاَّ يقع في الأوهام أنَّه عاجز ولا تقع صورة في وهم أحدٍ إلاَّ وقد خلق الله عزَّ وجلَّ عليها خلقاً، لَئِلاَّ يقول قائل هل يقدر الله عزَّ وجلَّ على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنَّه لا يقول من ذلك شيئاً إلاَّ وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنَّه على كلِّ شيءٍ قدير»[2] انتهى.

فإذا أراد الله تعالى إنزالَ صورة في وهم أحدٍ من خلقه، قدَّر له بعمل عبده وإرادته أو جبلّته أن يلتفِتَ بمرآة نفسه إلى جهة ذي الصورة المعلومة، فتنتقش في ذهنه بأقلام الملائكة الثلاثة الموكَّلين بتلك الصورة، وهم سيمون، وشمعون، وزيتون، وأقلامهم هم الملائكة الموكّلون بخدمتهم وامتثال أوامرهم، وهم أجمعون في فلك عُطارد، فافهم.

فلو قال العارف بما قلنا إنَّ التصوّر للشيء عبارة عن حصول معناه

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٢) العلل: ج١، ص١٤، باب ٩. البحار: ج٣، ص٤١، باب ٣. عيون الأخبار: ج٢، ص٧٥، باب ٢٢.

في النَّفس، أراد بالمعنى ما يستدلّ به من الصورة على معناه أو على حذف مضاف، أي معنى صورته، يعني كيفية هندستها ومقاديرها، وألوانها وأحوالها.

وأمَّا مَنْ لَمْ يَعْرِفْ ما قلنا فيريد من هذا الكلام نقل معناه إلى الذّهن مجرَّداً عن العوارض الخارجيَّة، أو أنَّه يريد به انتزاع الذّهن من نفس الذَّات، مع عدم ملاحظة شيء غيرها، أو يريد أنَّ ما انتزعه من الذَّات الخارجيَّة من حيث ملاحظتها يسمَّىٰ ذاتياً وأصيلاً، ومن حيث ملاحظة كونه منتزعاً يسمَّىٰ عرضياً. وقول المصنف مطابقاً لما في العين يُريد التصوّر الصحيح، ومعنى مطابقته عندهم أنَّ التصوّر مطابق لذي الصورة، وتحقيقه عندنا أنَّ المنتقش في مرآة الخيال صورته المنفصلة القائمة به قيام صدور لا المتصلة به، فإنَّ المتصلة لا يفارقه، ولو كانت هي المتصلة لكان إذا رأيتَ زيداً ثم غاب عنك كلَّما انتقل إلى حالٍ غير ما رأيته عليه، تغيّر ما في خيالك إلى ما انتقل إليه، وهذا بخلاف الوجدان والضرورة.

وبيان ما أشرنا إليه أنَّك إذا رأيتَ زيداً يصلِّي في المسجد يوم الجمعة، كتبت الملائكة الحفظة ذلك في غيب المسجد وغيب يوم الجمعة، فإذا أردتَ أن تذكر ذلك في كلّ وقتٍ ما دُمْتَ حَيّاً، الْتَفَتَّ بمرآة خيالك إلى غيب المسجد وغيب يوم الجمعة، وجدت مثال زيدٍ هناكُ يُصلِّي تلك الصلاة الَّتي رأيته فيها لا غيرها، فترتسم في خيالك تلك الصورة بتلك الهيئة في ذلك المكان والوقت، سواء كان زيدٌ في ذلك المكان أم لا، بتلك الهيئة أم لا، قاعداً أم ماشياً أم نائماً، حيّاً أم ميّتاً، فلا تكون مطابقة للعين، وإنَّما هي مطابقة للحال الَّتي وجدته عليها.

الوجود كلّي جزئي عام خاص:

وقوله: «فليس بكلّي».. الخ هذا ما أراده وتقرّر، وأمّا عندنا فهو كلّي له أمثال جزئية لا أفراد، وهو كلّ له أجزاء هي أبدال له لا أبعاض، وهو جزئيّ لأنَّه فرد من جملة أفراد ممكنة من كلّي إمكانه، وهو جزء لأنَّه ركن للشيء على ما أشرنا إليه، وهو عامّ لأنَّه يعطي ما تحته من أمثاله اسمه، وهو خاصّ لأنَّه متعيّن.

أمّا أنَّه كلّي فلأنَّه نورٌ واحد تنزّل بأمثاله وأشباحه فأعطاها اسمه، ففي نفس الأمر نسبته إلى أمثاله على نسبة الكلّي إلى أفراده، يعنى أنَّ الكلّي ظلّي منتزع من أفراده لا تحقّق له إلاَّ بها، وإنَّما قيل: إنَّه يعطي ما تحته اسمه، لأنَّ الوضع على كلّ من أفراد الجنس وضع عامّ، سواء كان الموضوع له عامّاً أم خاصّاً، وملاحظة الكلّي آلَةٌ لِلْوَضْعِ عَلَىٰ الجزئيات، ويؤلّف الواضع اللفظ لمناسبته، لأنَّه معنى جامع للأفراد، فلذا قيل: يعطي الكلّي الطبيعي اسْمَهُ ما تحته من الأفراد، وإن كان إنَّما هو عبارة عنها، والوجود كلّي بعكس ذلك، لأنَّ الوضع في الحقيقة له، وأفراده أشباح جزئية له كأشعّة الشَّمس، فيُسْتعارُ لها اسمه عارية، فاستعمال لفظ الوجود لواحدٍ منها حقيقة بعد حقيقة، أو مجاز له فيها، لأنَّ ذواتها أشباح له وأمثال.

وأمّا أنَّه كلّ فلأنَّ كثرة تبدَّله لتعدّدِ جهاته، فَبِها كانت أبداله كثيرة، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «أنا من محمَّد كالضوءِ من الضوءِ»[1] فهو في محمَّدٍ مثلاً كلّه، وفي عليّ كلّه، وفي فاطمة كلّه، وفي الحسن كلّه، وفي الحسين كلّه، وهكذا فهو مع تكثره واحدٌ،

(١) البحار: ج٢١، ص٢٦، باب ٢٢. أمالي الصدوق: ص٥١٣، المجلس ٧٧. بشارة المصطفى: ص١٩١.

وهو قولهم ﷺ: «كُلّنا محمَّد، وأوّلنا محمَّد، وأوسطنا محمَّد، وآخرنا محمَّد»[١] الحديث.

وأمَّا أنَّه جزئي، فلأنَّه فرد من جملة أفرادٍ ممكنةٍ من كليٍّ إمكانِه، يعني أنَّ الشيء الممكن كالعقل الكلّي وكزيد، فإنَّ له حقيقةً إمكانية يخلقه الله منها، ولو شاء أن يخلق من حقيقة زيد الممكنة قبل أن يخلقه أو بعد أنْ خلقه بأن يقلِبَهُ في تلك الحقيقة الممكنة جبلاً، أو جمَلاً، أو ملكاً، أو نبيّاً، أو شيطاناً، أو سماءً، أو أرضاً، أو غير ذلك بلا نهايةٍ، فإذا خلقه زيداً بقي إمكانه فيه إذا شاء أن يخلقه ما شاء خلقه، يعني يقلب زيداً كما قلنا إلى ما شاء كيف شاء. وكذلك حكم الوجود والعقل وغيرهما بدليل النقل الصريح الدلالة والبيان، ودليل العقل الصحيح من جميع أهل الإيمان بقطعي البُرهان، بأنَّ هذا ممكن وكلّ ممكن تتعلَّق به القدرة على حسب ما يشاء القادر (عزَّ وجلَّ) فلأجل ما سمعتَ قلنا بهذا الاعتبار أنَّه جزئي من جهة أنَّه فرد من جُملَةِ أفْرَادِ تلْكَ الحقيقة الإمكانيَّة.

وأمَّا أنَّه جزء فلأنَّه ركن للشيء، فإنَّ كلّ مخلوق من الوجودات المقيَّدة مركَّب من وجود وماهيَّة على ما أشرنا إليه سابقاً، من الدرة أي العقل إلى الذَّرة أي الثَّرى أو ما تحت الثَّرى من رقائق الباطِل.

وأمَّا أنَّه عامّ فلأنَّه يعطي ما تحته من أشباحه وأمثالِه اسمَهُ كسائر الوجودات أوَّلها وجودات الأنبياء، ثم المؤمنين، ثمَّ الملائكة، ثمَّ الحيوانات، ثم النباتات، ثمَّ المعادن، ثمَّ الجمادات، ويكون من باب الحقيقة بعد الحقيقة، أو من باب الاشتراك اللفظي، أو التسمية.

---

(١) البحار: ج٢٦، ص٥، باب ١٤. وج٢٦، ص١٦، باب ٤.

وأمَّا أنَّه خاصّ، فلأنَّه متعيّن في نفسه بنفسه.

وأمَّا عند المصنف وأتباعه فعلى ما ذهبوا إليه من اتحاده، وأمَّا عند أئمّتِنا وعندنا، فخصوص كلّ ظهورٍ من ظهوراته في كلّ رتبةٍ من مراتب تنزلاته.

وأمَّا باقي الكلام فبيانه يعرف ممَّا ذكر، لأنَّه مبني على تشخّصه.

وأمَّا ثبوت الجنس والفصل، والنوع، والعرض العامّ والخاصَّة [والخاص] لأجزائه. كما يلزمه على قوله بالاتحاد ولأمثاله وأشباحه في تنزلاته كما هو عندنا، فإنَّها وجوداتٌ حقيقيةٌ، فما يجري عليها فهو جارٍ عليه، فافهم.

في قول المصنّف:
وأما ما يقال له عرضي للموجودات...

قال: وأمَّا ما يُقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود.

أقول: يرد عليه ما ذكره في الكتاب الكبير من أنَّه من الوجود حقيقة، وقد تقدَّم ما نقلنا من كلامه من قوله: «إنَّ الوجود لكلّ شيءٍ من الأشياء له مرتبة خاصَّة من الظهور، ودرجة مخصوصة من الفعليَّة والحصول، أي بحسب الخارج». انتهى.

ثمَّ إنَّه أدخل فيه الجواهر والأعراض، بل المعقولات الثَّانية، وهو المعروف من طريقته، ولكنَّه ينقض ما أسَّسه هٰهنا، فجرى في هذه الأعراض على مصطلح القوم، ولكنَّا نتكلَّم على وجوداتنا ولا نرى إلاَّ وجوداً في موجودٍ أو وجوداً في صفةٍ، فكلّ ما وُضِع له اسم فهو داخِلٌ في هذين، والمصنف ربَّما فرَّق بين الانتزاعي الذَّاتي والعرضي، بأنَّ الأوَّل ينتزع من الذَّات من غير ملاحظة ما ينضم إليها، والثَّاني ما ينتزع من هيئة الذَّات بما ينضم إليها، والمحقّق عندنا بما قامت عليه الأدلَّة أنَّ الذَّات لا تنتزع إلى الذّهن، وإنَّما ينتزع الظلّ والهيئة، والمنتزع منه إمَّا محض الذَّات فينتزع منها هيئتها وهي شبحُها، وإمَّا مع ما ينضمّ إليها وينتزع منه شبح الكلّ، فالمنتزع في الحالين ظل عرضيٌّ كما في المرآةِ، فإنَّه ينطبع فيها صفة الذَّات،

وباعتبار صفة الجميع، وما في الذّهن كذلك، فلا يمكن نزع الذَّات بلا ما انضمّ إليها إلاَّ إذا انتزع [انتزعت] منها الحقيقة المجرَّدة وحينئذٍ فالمنتزع منه غير موجود فيه انضمام شيء، فالمنتزع هيئة الحقيقة لا ذاتها كما توهَّم، وإلاَّ إذا انتزع نفس المنضم لا من حيث هو منضم وهو حينئذٍ شيء مستقل على حدٍّه، فتنتزع منه هيئته، والمنتزع هو مادَّة ما في الذّهن وما من الذّهن هو صورته كما تقدَّم، فما في الذّهن ليس كما يقوله، بل هو انتزاعي ظلّي في كلِّ حالٍ، ومن الوجود حقيقة بلا إشكال، لأنَّه إن لم يكن وجوداً فهو موجود، وكلّ ما يدرك من الموجود فمن الوجود وللوجود وبالوجود، فأين تذهبون، فلا فرق بين حقيقةِ وجود زيد ووجود المعقولات الثانية ووجود الأعراض الذّهنية والخارجيَّة إلاَّ في الشدَّة والضعف.

في قول المصنف:
بل هو معنى ذهني من المعقولات...

قال: بل هو معنى ذهنيّ من المعقولات الثانوية كالشيئيَّة، والممكنيَّة، والجوهريَّة، والعرضيَّة، والإنسانية، والسواديَّة، وسائر الانتزاعات المصدريَّة الَّتي تقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقيَّة وغير الحقيقية.

أقول: قد تقدَّم معنى هذا وقوله: «الَّتي تقع بها الحكاية..» إلخ معلوم بأنَّ جميع ما في الأذهان كالمرايا والأشياء الصقيلة كلّها ممَّا تقع به الحكاية، لأنَّها أشباح تلك الأُمور الخارجيَّة. نعم لو حكى ذهن زيدٍ ما تصوَّره عمرو كان حكاية ذهن عن ذهنٍ يحكي عن الخارج، كما لو قابلَتْ مِرْآةٌ مرآةً قد قابَلَتْ شيئاً، فكما أنَّ حكاية الثَّانية لمَّا كانَت عن الأُولى الحاكية كانت حكايتُها مركَّبة من هيئة الأولى الحاكية ومن هيئة المحكى، كذلك حكاية ذهن زيد، فإنَّه يحكي هيئة ذهن عمرو وهيئة المحكى. ولمَّا كان المصنف يرى أنَّ الذّهن ينتزع المعنى المجرَّد عن العوارض الذاتية وقد ينتزع الهيئة، استدرك كلامه بقوله: «وأمَّا ما يقال...» إلخ، لكن حكمه بأنَّ الذّهن ينتزع المعنى ينقض قوله: «وليس للوجود وجود آخر» وقوله: الآتي «المحكي عنه..» إلخ، ويأتي.

في قول المصنف:
وكلامنا ليس فيه، بل المحكى عنه...

قال: وكلامنا ليس فيه، بل المحكى عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطةٌ لا يفتقر أيضاً في تحصيله إلى ضميمة قيد فصليّ أو عرضيّ، صنفي أو شخصي.

أقول: هذه الحقيقة الواحدة إذا أراد بها ما يشمل وجوداتِنا كما هو مقتضى عباراتِه، هل لها معنى غير ما ظهرت به في الخارج أم لا؟ فإن كانَ لها معنى غير ما ظهرت به في الخارج فلا فرق بينها وبين الماهيات الكليَّة، وإن لم يكن لها معنى غير ما ظهرت فلِم كان لها وجودٌ ذهنيٌّ؟ وهو مناطُ صحَّةِ التعريف، وهو عنده من الوجود، وإنَّما ذكر ما يقوله غيره ليترتَّب عليه صحَّة دليله، وليس هذا طريقَ مَن يريد إثباتَ الحقّ، بل طريق مَن يريد إسكات خصمه، لأنَّه يركّب دليله من مقدِّمات عند الخصم مسلَّمات وهو لا يعتقدها، وإسكات الخصم أعمّ من إثباتِ الحقّ والإشكال في الكلام مع المصنف، لأنَّه يقول: حقيقة الوجود، ويريد به [الوجود خ] الواجب ويعمّم في العبارة ما سواه، فإذا أتى بوصفٍ يحصل في حقّ الواجب أطلقه على غيره، مع أنَّ جميع مقدِّماته مبنيَّة على ما يحقّ للواجب، فقد قال قبل هذا: «وليس لكلّ حقيقةٍ وجوديَّة إلاَّ نحو واحد من الحصول» وهذا يدلُّ على الأشياء المتعدِّدة، وهي صفات الخلق،

والحصول الواحد بلا تعدّد صفة الحقّ تعالى. وقال فيما بعد: «إذ كلّ وجود سوى الوجود الأوَّل البسيط الَّذي هو نور الأنوار تلزمه ماهيَّة كليَّة إمكانيَّة»، وهذا مقام فرق، فجعل كلّ وجود سوى وجود الله تعالى مركَّب الكون من وجود وماهية، وهو الَّذي عناه قبل بقوله: «وليس لكلِّ حقيقة وجوديَّة إلاَّ نحو واحد من الحصول»، فإذا حكمنا بصحَّة شعوره بما قال، يكون معنى كلامه أنَّ الوجود في ذاته هو الله تعالى، وهذه الذَّات البسيطة لها حالتان: حالة البساطة أنَّه وجود بحت واحد بسيط، وحالة ثانية تتكثر ذاته بتكثرِ مظاهره وشؤونه، فكلّ مظهر وكلّ شأن فيه حقيقة الحقّ وصفات الخلق، فإذا لوحظ مجرداً عمَّا لحقه من الآثار الخلقيَّة كان واحداً واجباً بسيطاً لأنَّه حقيقة واحدة، وإذا لوحظ مع العوارض الخلقية كان الخلق.

ونحن نقول: لعلَّه لا يفهم ما يقول، ولا يشعر بما برهَن عليه، لأنَّه إذا شعر كان أعمى عن الحقّ وعن الخلق، فلا يعرف الله تعالى ولا شيئاً من خلقه، ولقد أشاروا عليهم السلام إلى مثل هذا بقولهم: «حتى إنَّ الرَّجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفِه»[1].

كلام المصنف في بساطة الوجود:

وأنا أذكر لك كلامه في كتابه الكبير في بساطة الوجود وعدم تألُّفِه: «ألستَ إذا نظرتَ إلى ما يتألَّف جوهر الذَّات منه ومن غيره وَجَدْتَ الذَّاتَ في سنخها وجوهرها مفتاقةً إليهما، وإنْ لم يكن على أنَّها الأثر الصادر منهما، بل على أنَّ حقيقتها في أنَّها هي هي متعلّقة القوام بهما، بل جوهر الذَّات بعينه هو جوهر ذَيْنكَ الجوهرين،

---

(١) الكافي: ج١، ص٩٢. الوسائل: ج١٦، ص١٩٤، باب ٢٣. البحار: ج٣، ص٢٥٩، باب ٩.

سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذّهن أو الواقع مطلقاً، فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مَبادٍ جوهريَّة قد ائتلف منها جوهر ذاته، فكلّ واحدٍ من تلك المقوّمات أو بعضها، إمَّا أن يكون محض حقيقة الوجود، فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل نفسه، وإمَّا أن تكون أو واحد منها أمراً غير الوجود، فهل المفروض حقيقة الوجود إلاَّ الَّذي هو ما وراء ذلك الأمر الَّذي هو غير الوجود؟ فالَّذي فرض مجموع تلك الأُمور عاد إلى أنَّه بعضها أو خارج عنها.

وأيضاً يلزم أن يكون غير الوجود متقدِّماً على الوجود بالوجود، وهو فطري الاستحالة قطعيّ الفساد، وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقوِّمات أقدم من حصولها لما يتقوّم بها أي الوجود، فيلزم حصول الشيء قبل نفسه، فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع، فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن تجتمع حقيقته من أجزاء متباينة في الوجود كالمادَّة والصورة، أو تنحلّ إلى أشياء متحدة الحقيقة، والوجود وبالجملة يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه، كيف وصرف الحقيقة لا يتكرَّر ولا ينتهي بحسبها أصلاً لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً» انتهى.

المصنوع لا يكون إلاَّ من جهتين:

أقول في كلامه هذا ما قلنا في غيره، وممَّا قلنا: إنَّه إن عنى خصوص وجود الواجب فهو فوق ما قال، وليس امتناع تكثّر حقيقته وتركّبها لما قال، بل لأنَّ ذلك شأن المخلوق، لأنَّ فرض التكثّر إنَّما هو في الممكن، لأنَّ الفرض ممكن، وكذا التأليف، وكلّ ما يرد في الأوهام فهو تعالى أجراه ولا يجري عليه ما هو أجراه، وإن عنى ما سواه ففيه ما تسمع وسمعت، فممَّا تسمع قوله: «وجدت

الذَّات في سنخها وجوهرها مفتاقة إليهما»، إنَّا نلتزم ذلك ولا عيب في المخلوق لأنَّه مغموس في الحاجة وإن لم تكن أثراً صادراً عنهما، بل ركنانِ متقوّمةٌ بهما، إذ كلّ حقيقة فإنَّ ماهيتها متقوّمة بِعِلّتَيْهَا المادَّةُ والصورةُ، أي الوجودُ والماهيَّةُ، بل كلّ وجود مخلوق يستحيل كونه بدونهما، لأنَّه فائض من فعل خالقِه سبحانه، وهذا [وهذه] جهة مادَّته، أي وجوده، وله هويَّة وهي جهة صورته أي ماهيّته، فإذا كان المصنوع وجوداً فجهته من ربّه نفسه من غير تعدّد وجود إلاَّ في الاعتبار والتحليل الفؤادي، فإنَّ جهته من ربّه تدور على نقطة فعله على التوالي، ونفس وجود المصنوع من حيث الصانعيَّة يدور على تلك الجهة على التوالي أيضاً، باعتبار لحاظ المصنوعيَّة وبلحاظ الصنع يدور على خلاف التوالي، ومن حيث المصنوعية على خلاف التوالي، وهذه الجهة هي منشأ ماهيّته، أي هويته، لأنَّها تدور على خلاف التوالي فبهذا الاعتبار تتكثّر حقيقته وإن كانت جهة وجوده واحدة بالذَّات إلاَّ أنَّها علَّة مغايرة لكونها معلولة، فكلّ مصنوع لا يكون إلاَّ من جهتين.

وقوله: «فكلّ واحدٍ من تلك المقوّمات أو بعضها، إمَّا أن يكون محض حقيقة الوجود.. الخ» يكون أحدها هو الوجود ولا يلزم أن يكون حصل بذلك المبدأ قبل نفسه، لأنَّ أحدها المفروض كالمادَّة ويوجد بها معها، فلا يكون قبل نفسه، بل يكون مع نفسه مساوقاً لها في الوجود وإن تقدَّمت بالذَّات في العلم، فإنَّ كلّ شيءٍ خلقه الله فهو بهذا النحو، مثلاً أوَّل جسم خلقه الله لا يكون إلاَّ من مادَّة جسمانيَّة من جنسه، سواء خلقت في عالم قبل عالمه كما لو كانَتْ في الدَّهْرِ في عالم المجردات كما نقول في جوهر الهباء أنَّه آخر المجرَّدات، فإنَّها غيبٌ، فلمَّا تعلَّقت بها صورته المثاليَّة ظهر الجسم

والمادَّة والصورة دفعة أم لم تخلق كأوَّل مصنوع، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «يمسك الأشياء بأظلَتِها»[١] أي بنفسها ومثل معنى: «خلق الله آدم على صورته» على جعل ضمير صورته يعود إلى آدم وهذا المعنى ظاهر لمن له باطن.

الوجود هو الموجود:

وقوله: «فهل المفروض حقيقة الوجود»...إلخ إذا كان المفروض هو الوجود المخلوق، فالوجود هو الموجود ولاسيَّما على ما يراه، فحقيقة الوجود المخلوق هو [هي] المفروضة، وهو وجود بعد كونه لا قبله، وهو متقوّم بنحو ما تقدَّم من نفسه، وأنَّه بنفسه كان وبهويته ظهر، ولا ريب، أنَّ هويته غير جهته من ربّه، إذ جهته من ربّه أنَّه أثر، وأنَّه نور كما قال عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنَّه ينظر بنور الله»[٢] أي بوجوده، ولكن ليس من حيث هو، فإنَّه هوية مظلمة، بل من حيث إنَّه نور الله، فلا هوية له حينئذٍ ولا حقيقة له لنفسه، فما عاد إلى أنَّه بعضها أو خارج عنها عاد إلى ما قلنا، وهو ما أراد الله تعالى، وإليه الإشارة بقول جعفر بن محمَّد عليهما السلام: «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مثلكم» أي: صفتكم «مخلوق مردودٍ إليكم»[٣]، لأنَّ الصفة تردّ إلى موصوفها.

حصول حقيقة الوجود والوجود معاً:

وقوله: «يلزم أن يكون غير الوجود»...إلخ، المفروض جزءاً

---

(١) الكافي: ج١، ص٩١. البحار: ج٤، ص٢٨٦. التوحيد: ص٥٧، باب ٢.
(٢) الكافي: ج١، ص٢١٨. الوسائل: ج١٢، ص٣٨، باب ٢٠. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢.
(٣) البحار: ج٦٦، ص٢٩٢، باب ٣٧.

للشيء لا يكون غَيْراً منه، والجزء الَّذي هو ركن إذا كان حصة من جنس لا يتحَصَّص للشيء قبل الشيء بل معه، وكذا حكم أوَّل الأشياء، إذ لا ينفكّ مصنوع عن التأليف، ولكن كالكسر والانكسار.

وقوله: «وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقوّمات أقدم من حصولها لما يتقوّم بها» أي الوجود، هذا غير مسلَّم، بل يكون حصولهما معاً، لأنَّ إحداث مادَّة النُّور وصورته هو إحداثه بعينه، وليس كما يتوهَّم أنَّها مثل إحداث المخلوق كالبناء للجدار، بل قال للشيء: كن فكان دفعة بمادَّته وصورته، ولم يكونا شيئاً قبل ذلك فلذا ركب لصورة أمره (كاف) يشير بها إلى الكون و(نون) يشير بها إلى العين، ومجموعهما كلمة واحدة وأمر بسيط، وبين الكون والعين ستة أيَّام هي حدود قابليته وتمام ماهيته، الكم، والكيف، والوقت، والمكان، والجهة، والرتبة، وصورتها في الإنسان النطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، ويكسي لحماً وينشىء خلقاً آخر، ويدلُّ على هذه الستة الأيَّام المضمرة (الواو) المحذوفة بين (الكاف) و(النون) للإعلال، فإنَّها ستة، فكان الشيء ومادته وصورته بقوله: (كن) دفعة في المراتب الستة، بدليل أنَّ ضمير الأمر الَّذي هو فاعله يعود إلى الشيء الَّذي لم يكن ولم يكن له ذكر قبل هذا، فكان مع هذا فاعل أمْرِ الآمِرِ، والفاعِل هو ذلك المفعول، إشعاراً بكمال المساوقة وعدم تقدّم أجزائه عليه، بل كلها خرجت في الكون مَعَهُ، فافهم ودع عنك العبارات القشريَّة الَّتي ليس لها محقّق إلاَّ التوهّمات، فلا يستحيل أن تجتمع حقيقته من أجزاء متباينة في الوجود كالمادَّة والصورة اللَّتين هما جهة اعتباره من ربّه وجهة اعتباره من نفسه، ولا يستحيل أيضاً أن تنحلّ حقيقته إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود كما ذكرنا.

العلّة تتم بتأثيرها في معلولها:

وقد صرَّح بهذه المُسَاوقة في الأجزاء جعفر بن محمد عليه السلام في حديث حدوث الأسماء كما في الكافي والتَّوحيد، قال: «إنَّ الله تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّت ـ إلى أن قال عليه السلام ـ فجعله كلمة تامَّة على أربعة أجزاءٍ ليس واحد منها قبل الآخر»[1] الحديث.

وجه الاستدلال أنَّها مع كون بعضها من بعض حكم عليه السلام عليها بالمساوقة، بمعنى أنَّ العلَّة إنَّما تتم علّةً بتأثيرها في معلولها، فتكون علَّة بكونِ معلولها كما في الأُبوّة والبنوَّة، فإنَّ الأب إنَّما يكون أباً بالابن، إذ المراد بتلك الأربعة الأجزاء عالم الفعل والمشيئة، وعالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك كما حقَّقناه في شرح هذا الحديث الشَّريف، والمراد بالاسم المخلوق منها هو مجموع العالم الَّذي هو ما سوى الله تعالى، فإنَّها أي الأربعة لا تتحقَّق قبله، كما لا يتمحَّض الخشب للسَّرير بأن يكون جزءاً للسَّرير قبل السَّرير، وأمَّا على ما يفهم ظاهراً فذلك حكم من يصنع بالتروي والتفكُّر، ومَن يكون في أفعاله وعلمه التقدُّم والتأخّر. وأمَّا مَنْ إرادته إحْداثُه لا غير ولا مضيّ معه ولا استقبال، فلا يتحقَّق في فعله التقدُّم والتأخُّر، ولا في مفعوله إلاَّ في شرائط ظهوره، وهي لا تتحقَّق قبله كما في الكسر والانكسار والأب والابن، وهذا إشارة والتصريح يطول به الكلام، والعارف يلهمه من نحو الكسر والانكسار، ونذكر في خلال الشرح كثيراً من البيان.

الوجود الحق:

وقوله: «ويمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء» إذا أراد

(١) الكافي: ج١، ص١١٢.

به الوجود الحقّ، فكلامُه حقّ لأنَّ هذه جهات الخلق وأحوالها، فلا يصحّ عليه شيء منها، وأمَّا إن أرادَ به المطلق فله نصف يصحّ فيه كلامه، ولنا الكل في كلٍّ يصح كلامنا فيما يليق به وإن أراد الخلق لم يصب الحق.

وقوله: «وصِرف الحقيقة»..الخ، الكلام فيه كالَّذي قبله لأنَّ الصرف في الخلق مجاز، وفي المشيئة حقيقة، وفي الحق تعالى حقّ.

في قول المصنف:
بل قد تلزمه هذه الأشياء...

قال: بل قد تلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات، إذ كلّ وجود سوى الوجود الأوَّل البسيط الَّذي هو نور الأنوار تلزمه ماهيَّة كليَّة إمكانيَّة تتصف بهذه الأوصاف، باعتبار حصولها في الأذهان، فتصير جنساً، أو فصلاً، أو ذاتيّاً، أو عرضيّاً، أو حدّاً، أوْ رسماً، أو غير ذلك من صفات المفهومات الكليَّة دون الوجود إلاَّ بالعرض.

أقول: يعني أنَّ الوجود من حيث هو لا يلزمه لذاته شيء لاستغنائه، فلا تلزمه أحكام الجنسيَّة والفصليَّة وغيرهما، وإنَّما تلزمه باعتبار ما يتحصَّل به، أي بالوجود من المعاني والماهيَّات، فظاهر كلامه أنَّها تلزمه، لكن أحكام الجنسيَّة والفَصْليَّة إذا لزمته باعتبار لحوق الماهيَّة به أين تلزمه في الخارج أم في الذّهن؟ فإن لزمته تلك الأحكام في الخارج كان أسوأ حالٍ من غيره، لأنَّ غيره ما تلزمه تلك الأحكام إلاَّ في الذّهن كما هو معتقده، وإن لزمته في الذّهن لزمت ذاتيَّه أو عرضيَّه، فإن كان الملزوم ذاتيَّهُ فقد ساوى الماهيَّات وكان له وجود يتبدَّل عليه، وإن كان الملزوم عرضيَّهُ فالمتحصّل به من الماهيَّات هو العرضيّ، وإلاَّ كان ما هو ذاتي لازماً لما هو عرضيّ والعرضيّ منه ليس هو المراد، لأنَّ المراد حقيقته لا عرضيَّه،

وقال: إنَّها تتّحِدُ به خارجاً وتغايره ذهناً، والعرضي لا يوجد خارجاً، فوجب عليه أنَّه لذاته لا يلزمه شيء من تلك الأحكام، ولا شَكَّ أنَّ كلّ متشخّصٍ حتَّى زيد لا تلحقه لذاتِه تلك الأحكام ولكن المفروض لحوقه حال تكثّرِه بما يَلْحَقُهُ سَواء كانَ خارجاً أم ذِهْناً.

ثمَّ اعلم أنَّ الوجود الَّذي يدَّعي أنَّ هذه الأشياء تلزمه، هل هو ذلك الَّذي لا جنس له ولا فَصْل، أم غيره؟ فإن كان غيره فأين كان حين حكم بوحدته؟ وإن كان هو ذلك فإنَّه قد حكم بأنَّه غنيّ عمَّا سواه، فإن كان غنيّاً فكيف يلزمه ما هو غنيٌّ عنْه؟ فلمَّا لزمه ظهر أنَّه غير غنيّ، فإذا ثبت لزوم شيء له فهل لزمه في الخارج أم في الذّهن كما ذكرنا، فلزومها له في الخارج لا شكَّ أنَّها مقوّمةٌ له، ولاسيَّما إذا كانت متّحدة به فقد لزمته لذاتِه، فلا تنفكّ عنه في الخارج، وإنَّما تنفكّ عنه بالتحليل العقلي، وهذا وجه المساواة لغيره، وأنَّه لا يمكن أن يتقوّم في الإمكان شيء بسيطٌ، لأنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للَّذي أراد من الدلالة عليه كما قال أبو الحسن الرِّضا عليه السلام[1].

الأحكام تلزم الماهيات أم لاحقة لها؟:

وقوله: «قد تلزمه» أي هذه الأحكام بسبب انضمام الماهيَّات والمعاني، والأنسب بمذهبه أن يقول: إنَّها تلزم الماهيَّات والمعاني بسبب انضمامه إليها، وكذلك تتّصف الماهيَّات بها اتّصافها به، وإن كان فيه تفصيل، مع أنَّ المستفاد من كلام أهل البيت عليهم السلام أنَّ الأحكام لاحقة للماهيَّات وإن كانت الماهيَّات متقوّمة بالوجود في التحقّق ومتقوّم بها في الظهور، والعقل الصحيح مطابق فيما يدركه

---

(١) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٩، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٦، باب ١٢.

لما قالوا عليهم السلام، لأنَّهم يجعلون الوجود هو الهيولى الَّتي تكون المادَّة حصَّة منها، والماهيَّة هي الصورة، والأحكام إنَّما تلحق الصورة عندهم، بل عند المصنف لأنَّه لا ينكر أنَّك لو أخذت خشبةً وشققتها نصفين، وعملتَ نصفاً منها صنماً والنصفَ الآخر باباً، فإنَّ الخبث والطيب لاحقانِ للصورة لا للمادَّة، وقد حكم الفقهاء أنَّه لو نزى كلب على شاةٍ فأولدَها، فإن كان الولد صورة كلب فهو حرام نجس، ولو كان صورة شاةٍ كان حلالاً طاهراً والمادَّة واحدة، وإذا نسب المصنف هذه الأُمور إلى الماهيَّات لم يضطرب قوله لأنَّه حكم أنَّ الوجود مبرّأ عنها، فكيف تلحقه وتلزمه لأنَّها إذا لزمته وإن كان باعتبار شيء آخر فقد اتَّصَفَ بها وجَرَتْ عليه أحكامُهَا، لأنَّه إنَّما فرَّق بين الذّهني والخارجي بكون الذّهني لا تترتَّب عليه الأحكام، والخارجي تترتَّب عليه، ولا موجب لذلك إلاَّ كونه خارجياً. لأنَّه هو المتحقِّق، ولا يتحقَّق في الخارج إلاَّ بالماهيَّات وقبلها ليس بشيء إلاَّ في الذِّهن كالماهيَّات الكليَّة، ولا حكم إلاَّ لخارجه مع أنَّه قال: إنَّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الَّذي تترتَّب عليه آثاره فتدبَّر في هذه الإلزامات.

الوجود المخلوق وتحققه في الخارج:

والحاصل أنَّك إذا نظرتَ إلى ما ذكرنا ونذكر ولم تهمل كلام أئمَّة الهدىٰ عليهم السلام مثل قول الرِّضا عليه السلام: «قد علم أُولوا الألباب أنَّ الاستدلال عَلَىٰ ما هنالك لا يعلم إلاَّ بما هٰهنا»[1] انتهى. ظهر لك بمعرفة شيء ممَّا ظهر لك معرفة ما غاب عنك. وقد أشرنا سابِقاً وصرَّحنا وكَرَّرنا مراراً أنَّ الوجود المخلوق لم يَتَحقَّق في الخارج قبل

---

(١) التوحيد: ص٤٣٨. إلزام الناصب: ج١، ص٥٧. من ردود القرآن والسنة: ص٣٣٤.

انضمام الماهيَّة إليه لأنَّها نفسه، ولا يتحقَّق الشيء بدون نفسه، وهي ملزومة للأحكام وليس كما يذهب إليه من تحقّقه في الخارج قبل انضمام الماهيَّة وقبل لحوق الأحكام، فلمَّا لزمته الماهيَّة لحقته الأحكام، ليتوَجَّه ما يدَّعيه من العارضيَّة، لأنَّ هذا إنَّما يصحّ إذا صحَّ حصولهُ خارجاً قبل الماهيَّة، ولا يصحّ عندنا لأنَّ ماهيّته هي جهة انِيَّته، فكيف يحصل خارجاً قبلها، لأنَّهما في نفس الأمر كالكسر والانكسار، لأنَّ الماهيَّة قبوله التكوين، فلا يكوّن قبل أنْ يتكوّن، ولا يتكوَّن قبل أنْ يكوّنَ، فلمَّا كوَّنه تكوَّنَ فحصل في الخارج معها مَلْزُومَيْنِ للأحكام. ويأتي بيان تكوين الماهيَّة بجعلٍ غيرِ جعَلِ الوجود إلاَّ أنَّه مترتّب عليه لا كما يقولون: إنَّها غير مجعولة بنفسِها مطلقاً أوْ بجعلِ الوجودِ على الخلاف بينهم.

وأمَّا ثبوت عدم تحقّقه عند المصنَّف إلاَّ بلزوم الماهيَّة وإن لم يرد ذلك لكنَّه يلزمه، فلحكمه بأنَّ كلّ وجود سوى الوجود الأوَّل البسيط الَّذي هو نور الأنوار تلزمه ماهيَّة كلية إمكانية، إلاَّ أنَّ إرادتَه تدور على الوجود المطلق، ويلزمه أنْ يكون وجود الخالق سبحانه، والوجُود الحقّ المخلوق به، ووجود الخلقِ حقيقة واحدة بسيطة في رتبة محض إنيَّة الوجود، فتصدق على كلّ واحدٍ من الوجودات الثلاثة، فيتميَّز كلّ واحدٍ من الآخر بخاصَّةٍ كما قال بعض النحاة في تمثيل انقسام الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف بالجيم والخاء والحاء، فعلامة الجيم نقطة من أسفله كوجود الحقّ المخلوق به، وعلامة الخاء نقطة من أعلاه كوجود الخلق، وعلامة الحاء عدم العلامة كوجود الحقّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وأكثرهم ما يعني بالوجود في الكلام عليه إلاَّ هذا، فيلتزم بأنَّ الوجود الحقّ تعالى أحد أفراده ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا

يَفۡعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾[١] فمن كان يقول بهذا فذرهم وما يفترون، فلقد ضلُّوا وأضلُّوا، إنَّ الوجود الحقّ عزَّ وجلَّ ليس لأحد من جميع ما سوى الله تعالى أن يتكلَّم فيه، فإنَّ المتكلّم فيه لا يزداد من الله إلاَّ بُعداً.

وأمَّا ما أراد تعالى منهم من معرفته فهو ما وصف به نفسه لهم في أنفسهم، وهي صفة مخلوقة، هي ذاتك إذا ألقيتَ عنها من وجدانِك كلّ ما لم يكن ذاتها الَّتي لا يمكن فهمها قبله حتَّى الإشارة والإلقاء كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل «كشف سبحات الجلال من غير إشارة» إلى آخر الحديث، وأجمله في قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٢] وذلك من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[٣] وهي آية اللّهِ، أي آية معرفته كما قال سيِّد الوصيِّين (صلوات الله عليه): «صفةُ استدلالٍ عليه لا صفة تكشِف له»، والمراد بهذا هو المعروف باصطلاح الحكماء الإلٰهيِّين بالعنوان وبلسان أهل البيت عليهم السلام هو مقاماته وعلاماته الَّتي لا تعطيل لها في كلّ مكان كما قال الحجَّة عليه السلام: «وعلاماتك ومقاماتك الَّتي لا تعطيل لها في كلِّ مكانٍ يعرفك بها مَن عَرفك، لا فرق بينك وبينها إلاَّ أنَّهم عبادك وخلقك»[٤]، الدُّعاء، من أدعية شهر رجب. وهذا العنوان دليل المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذَّات، كالكتابة فإنَّها يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده بالاعتدال وعدمه وبوجوده، ولا يعرف حسن الكاتب أو قبحه فافهم. وهذا المقام

(١) سورة الشعراء، الآيتان: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٢) البحار: ج٢، ص٣٢، باب ٩. شرح نهج البلاغة: ج٢٠، ص٢٩٢. عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢.
(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٤) البحار: ج٩٥، ص٣٩٢، باب ٢٣. الإقبال: ص٦٤٦. البلد الأمين: ص١٧٩.

الَّذي لا فرق بينه وبين اللَّهِ سبحانه من حيث الفعل كالحديدة المحماة بالنَّار، لا فرق بينها وبين النَّار في الإحراق، لأنَّ إحراق الحديدة فعل النَّار الَّتي قامت صفته وأثره بالحديدة، فالنَّار هي المحرِقة بفعلها الَّذي وضَعتْه في الحديدة، فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته، لأنَّه صفة الظهور لنا بنا، فالصفات صفات معاني المقام، والأسماء أسماء معانيه كما قال الرِّضا عليه السلام: «وأسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم»[1] يعني أنَّ أسماء الله عزَّ وجلَّ تعبير يُعبّر بها المعلِّم ليفهم، أو يعبّر بها سبحانه لعباده ليفهموا ما يريد منهم، وأفعاله تعالى تفهيم ليستدلوا بها.

المخلوق جزءان:

والحاصل أنَّ الوجود الَّذي يطلق في مقام بيان صفته لا يجوز أن يكون هو وجود الله تعالى ولا الوجود المطلق الصَّادق عليه وعلى غيره، فإنَّ الوجود الصَّادق على غيره كاذبٌ عليه تعالى بكلّ معنى وبكلّ إرادة، وإنَّما يجوز في الوجود المخلوق وهو لا ينفكّ عن نفسه وهويّته الَّتي هي الماهيَّة، فكلّ مخلوقٍ جزءان:

الجزء الأعلى: هو الوجود، وهو جهة ذلك الشيء من ربّه كما قلنا مكرَّراً.

والجزء الأسفل: هو ماهيّته، وهو جهته من نفسه، فإذا تكلَّمت في الوجود المخلوق فأنت تتكلَّم في جزء الشيء.

واعلم أنَّ هذا الجزءَ الشَّريف يسمَّىٰ في عرف أئمَّتِنا عليهم السلام بالفؤاد وهو معنى قول الصَّادق عليه السلام: «وإذا انجلى ضياء المعرفة في الفؤاد

(١) تحف العقول: ص٦١. التوحيد: ص٣٤، باب ٢.

أحبَّ وإذا أحبَّ لم يؤثر ما سوى الله عليه»[(١)] نقلته بالمعنى وبنور الله في مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنَّه ينظر بنور اللَّهِ»[(٢)] قال الصَّادق عليه السلام: «يعني بنوره الَّذي خلق منه»[(٣)] وإذا تكلَّمت في جزء المركَّب الَّذي هو الوجود المخلوق كان كما قال المصنِّف متَّصِفاً بتلك الأوصاف الخ فقوله: «دون الوجود إلاَّ بالعرض» فيه ما سمعت.

---

(١) المستدرك: ج١٢، ص١٦٨، باب ١٠١. البحار: ج٦٧، ص٢٢، باب ٤٣. مصباح الشريعة: ص١١٩.

(٢) الكافي: ج١، ص٢١٨. الوسائل: ج١٢، ص٣٨، باب ٢٠. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢.

(٣) البحار: ج١٥، ص٢٤، باب ١.

في قول المصنف:

الثاني: في كيفية شموله للأشياء شمول حقيقة الوجود...

قال: الثَّاني في كيفية شموله للأشياء؛ شمول حقيقة الوجود للأشياء ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات، وصدقه عليها كما نبَّهناك عليه، من أنَّ حقيقة الوجود ليستْ جنساً، ولا نوعاً، ولا عرضيّاً، ولا كليّاً طبيعيّاً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلاَّ العلماء الرَّاسخون في العلم.

أقول: إعلم أنَّهم قد يريدون بكون الكلّي شاملاً لجزئيَّاته، هو كونه مشتركاً بين أفراده، مطابقاً لكلّ واحد منها بحقيقته، أي أنَّ حقيقة كلّ واحد من تلك الأفراد بعد رفع ما عرض من الملخَّصات العارضيَّة عين حقيقة ذلك الكلّي، ومثَّلوا له بخواتم منقوشة بنقش واحد إذا طبع بواحد منها على شمعة وظهرت صورة ذلك النَّقش، وإذا طبع بالآخر على ما في تلك الشمعة من صورة نقش الأوَّل لم يحدث بالثَّاني إلاَّ ما حدث بالأوَّل فهو هو، وهكذا سائر الخواتم، فالنَّقش الواحد الَّذي نقشت به الخواتم هو مثال الكلّي، وما في الخواتم مثال جزئيَّاته، وهذا يتمشَّى على رأي مَن يقول: إنَّ ما في الخيال أصل لما في الخارج، وما في الخارج مشتق منه وفرع له. وأمَّا على رأي من يقول: إنَّ الكلّي معنى انتزاعي انتزع من الأفراد الخارجة، بأن نظر إليها فوجد فيها شيئاً في الخارج يوجد في كلّ

فردٍ هو حقيقته، وإنَّما تمايزت بمميّزات عارضة لتلك الحقيقة الَّتي يكون ما في كلّ فردٍ منها بمنزلة جزء من كلّ كما هو شأن الحِصص الَّتي تتميز بعضها عن بعض بالعوارض، كالحديد في المسمار، والسَّيف والسلسلة الحديد وغير ذلك، فنظر في مادَّة المسمار، وفي مادَّة السَّيف، وفي مادَّة تلك السلسلة، فإذا هي حديد فانتزع منه صورة ظليَّة في ذهنه من ذلك الحديد الموجود خارجاً، ووصفها وسمَّاها بملاحظتها في الخارج، فكان ما في ذهنه صادقاً على تلك الأفراد المعمولة من مادَّة واحدة، لأنَّ تلك الصورة الذّهنية انتزعت ممَّا في الخارج انتزاعاً ظليّاً عارضاً منفصلاً في الحقيقة عن حقيقة الحديد الخارجيَّة، فمثاله كنقش واحدٍ طبع به في شمعات متعدّدة، فالحديد صورة ما في الخاتم، والمسمار والسَّيف والسلسلة مادَّتها صورة ما في الشمعات المتعدّدة، ففي الحقيقة الذّهنيَّة هي حصص، وفي الحقيقة الخارجيَّة أجزاء، وفي الحقيقة عند من يفهم أنَّ تلك الحصص موادّ قطعت من كلّ لا كلّي ظهرت من كلّي، وإن كان يجدها في ذهنه كذلك، لكنَّه بناءً على أنَّ ما في الذّهن أصل لما في الخارج، والمصنّف وإن كان بعض عباراته يلزم منها ذلك، ولكنَّه لا يلتزمه في حقّ الوجود، بل يلتزم في حقّ حقيقة الوجود أنَّه ليس له وجود ذهنيّ، وإنَّما يوجد في الذّهن منه العرضي كما في هذا الكتاب، وإن كان في غيره يحكم بالأوَّل كما في الكتاب الكبير.

ليس في الخارج إلاَّ حقيقة الوجود:

فإذا عرفت هذا فاعلم أنَّ المصنف عنده على ما يظهر من كلامه أنَّه كما أنَّ شمول حقيقة الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي لجزئيَّاته، كذلك ليس كشمول الكلّ لأجزائه، بناءً على أنَّ الكلّ غير الأجزاء،

وحقيقة الوجود عين ما يتحد به في الوجود مع الماهيَّات من مراتبها إذا قطع النظر عن خصوصيّتها، فتعليله بأنَّه ليس كشمول الكلّ لأجزائه، لأنَّ الكلّ غير أجزائه عليل، لأنَّه إن أراد أنَّه غيرها في الحكم، فكذلك حقيقة الوجود غير ما تتحد به مع الماهيَّات من مراتبها وإلاَّ كان محدوداً، لأنَّ كلّ شيءٍ وقع عليه الحدّ ففيه حقيقة الوجود متحدة بماهيّته وما يلحقها.

وإن قيل: إنَّ الحدّ إنَّما هو للحدود لا للحقيقة، قلنا: هي بدون الحقيقة لا شيء، فما المحدود؟.

فإن قيل: المحدود ما حفظته الحقيقة فيحدد هو خاصَّة دونها، قلنا: فإذن المحدود ذهنيَّة لا خارجيَّة، لأنَّ الخارجي إن اعتبر مغايرته خارجاً انتفى الاتحاد المدَّعى، وإن لم يعتبر أمتنع تعريفه، فلا يمكن تعريف شيء خارجي، إذ ليس في الخارج إلاَّ حقيقة الوجود.

وعلى هذا يرتفع الثَّواب والعقاب عن جميع الموجودات إلاَّ في الأذهان، لأنَّ الثَّواب والعقاب للأحكام الخارجيَّة المتعلِّقة بالحقائق الخارجيَّة، لأنا إذا حكمنا بأنَّها حقيقة الوجود وهي تلحقها أحكام المراتب والماهيَّات إلاَّ باعتبار حصولها في الأذهان، فإن اتَّصفت حقيقة بأحكام الماهيَّات والمراتب خارجاً وقع التحديد، وإلاَّ فلا يلحق أحداً من الأحكام الشرعيَّة في الدُّنيا ولا في الآخرة شيء، لأنَّها لاحقة للموجود خارجاً في صورته وحقيقته، فيجب أن يكون الكل هو الأجزاء من حيث الحقيقة، مع قطع النظر عن الأحكام والخصوصيَّات اللاحقة للمراتب والهيئات، ففي الحقيقة إذا فتحتَ عين البصيرة ونظرت في الكلّي والكلّ، والجزئي والجزء، مع قطع النظر عن الاعتبارات الذّهنيَّة الَّتي بنوا عليها أحكام الفرق بين الكلّي

والكلّ، وجدت أنَّهما شيء واحد، وإنَّما حصل الفرق باعتبار خصوصيَّات المراتب والمفاهيم الذّهنيَّة الَّتي منشؤها الاعتبارات الفرضيَّة وأنَّ شمول حقيقة الوجود الَّذي أشار إليه ليس إلاَّ كشمول الكلّ للأجزاء، والكلّي للجزئيات على ما بيَّنا من معنى الكلي، وأنَّه ظلّي ذهنيّ انتزاعي، والقوم إنَّما فرقوا بملاحظة خصوصيَّات المراتب والمشخَّصات، وهو لم يعتبر في شمول الحقيقة شيئاً من تلك اللواحق، بل يَقُول: حقيقة الوجود ليس كشمول الكلّي للجزئيَّات، ولا الكلّ للأجزاء، بل هي عين ما تتحد به في الوجود مع الماهيَّات من مراتبها إذا قطع النظر عن خصوصيّتها، فكذلك حقيقة الكلّ عين أجزائه إذا قطع النظر عن خصوصيَّاتها فافهم وتفهَّم، ولا تقنع بمجرَّد العبارات.

شمول حقيقة الوجود للأشياء:

فقوله: «بل ضرب من الشمول». .الخ ويريد بأنَّه شمول لا يلحقه به نقص ولا قصور، ولا ريب أنَّه لو اعتبر شموله لها على ما هي عليه بما هي عليه لحقه نقص وقصورٌ كما في الكلّ مع أجزائه، لأنَّ النقائص من العوارض، فإنَّ الكلّ شموله للأجزاء مع قطع النظر عن خصوصيَّات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك الخصوصيَّات، فإن قيل: إن كان شمول حقيقة الوجود للأشياء كشمول الكلّي لجزئياته لزم أن توجد بكلّها في واحدٍ من الأشياء، ولا ريب أنَّها ليست كذلك والحديث القدسي المتفق عليه قوله تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي»[1] الحديث، يشعر بعدم ذلك، وإن كان كشمول الكلّ لأجزائه، لزم ألاَّ توجد الحقيقة بكلّها في شيء كما هو شأن الكلّ، وآخر الحديث

---

(١) البحار: ج٥٥، ص٣٩، باب ٤.

القدسي المذكور قوله: «ووسعني قلب عبدي المؤمن»[١] يشعر بعدم ذلك.

قلنا: إنَّ المصنف لم يرد كلّ الوجود لينافي شمول الكلّ ولا بعضِه لينافي شمول الكلّي وإنَّما يريد حقيقة الوجود وهي تصدق على الحالين كما هو سائر حقائق الأصول مثلاً، كالماء فإنَّ حقيقته كما تصدق في كلّه تصدق في القطرة، فلا ينافي ذلك الشمول شمول الكلي كما في آخر الحديث المذكور، ولا شمول الكلّ كما في أوَّله فتفهَّم. والمصنف جعل شموله بالاشتراك المعنوي والفردي، لأنَّهم يجعلون للوجود إطلاقات ثلاثة.

الأوَّل: المفهوم: وهو الوجود المطلق، وفي هذا الإطلاق شموله عنده وعند أمثاله بالاشتراك المعنوي، وهو ما يوضع اللفظ بإزاء حقيقةٍ واحدةٍ مختلفة الأفراد والمراتب بالشِدَّة والضعف بوضعٍ واحدٍ، كحقيقة البياض في تفاوتِ مراتبه، فإنَّ الوجود في الواجب أشدّ منه في الممكن، لأنَّ هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعيَّة بحسب أفهامهم.

والثاني: هو الحصَّة، وهي المفهوم الإضافي، أي مع قيد الإضافة لتقييده في الفهم بلحاظ البعضيَّة، يعني أحد فردي المطلق.

والثالث: هو الفرد، يعني أنَّ للوجود في الخارج فرداً يصدق الوجود عليه بالهو هو، كما يمثّلون له بالبحر وما يعرض عليه كالأمواج، فيجعل الوجود في شموله للأشياء كالأوَّل والثَّالث في الشمول، وما الأوَّل إلاَّ كالكل، وما الثالث إلاَّ كالكلّي والكلّ فتفهم.

(١) البحار: ج٥٥، ص٣٩، باب ٤.

في قول المصنف:
وقد عبّروا عنه بالنّفس الرحماني...

قال: وقد عبَّروا عنه بالنَّفس الرحماني، وتارة بالرَّحمة الَّتي وسعت كل شيء، وبالحق المخلوق به عند طائفةٍ من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الموجودات الممكنات وقوابل الماهيَّات، ونزوله في منازل الهويّات.

أقول: النَّفس الرَّحماني ـ بفتح الفاء وسكونها ـ فعلى الفتح شبَّهوا الوجود بالنَّفس، لأنَّ النَّفس يخرج من جوف المتكلّم ممتدّاً إلى الهواء، وهو الألف اللينة، وطولها ألفُ ألفِ قامةٍ، وهو هيولى سائر الحروف، فأوَّل ما يخرج عنها الألف المتحرِّكة، وهي (الهمزة)، وهي أوَّل العالم التدويني، طولها ألفُ ألفِ ذراع بمنزلة عقل الكلّ، وهو أوَّل الوجود المقيَّد، فالمتحركة أوَّل الحروف وآخرها (الميم) وكلّها شُعَبٌ تجري من الألف اللينة، فهي منه بمنزلة الشّعب تجري من النَّهر، فاللينة هي النَّفَس بفتح الفاء الممتدّ من جوف المتكلّم إلى الهواء، فالحروف حِصَصٌ منه، وكلّ حرف مركَّب من مادَّة هي حصَّة من ذلك الألف، ومن صورة هي هيئة تلك الحصَّة في المخرج من الضغط والقلع والقرع، فالألف اللينة الممتدّة إلى الهواء مثل للوجود المنبعث من فعل الله سبحانه، وامتداد الألف مثل لانبساط ذلك الوجود في هواء الإمكان الَّذي هو العمق الأكبر

الإضافي، والحروف المتعيّنة في مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط والقلع والقرع مثل لأفراد الموجودات في أمكنة حدودها المتعيّنة بما يلحقها من العوارض الخارجيَّة والمشخَّصات للماهيَّة، كما هو حكم الهيوليات مع الحصص المأخوذة منها للأفراد الخارجيَّة المتعيّنة بالمعيّنات العارضيَّة، وهكذا المثال بالبحر وأمواجه، وبالمداد والحروف المكتوبة منه، وبالأعداد الناشئة من ظهورات الواحد وهيئات تنزلاته، وبالماء مع قطع النظر من الثلج، والثوب وتلوناته بالأصباغ المختلفة وكلّها بمعنى واحد ترجع إلى معنى واحدٍ من الشمول كما ذكرنا.

وعلى سكون الفاء يراد بالنَّفس الَّتي هي صفة الرَّحمن وأثره منسوبة إليه، وبها تجلى الرَّحمٰن على العرش، فظهرت على أركانه الأربعة بكل الوجود بأقسامه الأربعة:

الخلق: ومحلّه الرُّكن الأسفل الأيسر من العرش، وهو النُّور الأحمر، وبابه جبرائيل عليه السلام.

والرِّزق: ومحلّه الرُّكن الأعلى الأيمن من العرش، وهو النُّور الأبيض، وبابه ميكائيل عليه السلام.

والممات: ومحلّه الرُّكن الأعلى الأيسر من العرش، وهو النُّور الأخضر، وبابه عزرائيل عليه السلام.

والحياة: ومحلّه الرُّكن الأسفل الأيمن من العرش، وهو النُّور الأصفر، وبابه إسرافيل عليه السلام.

قال الله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[1]

---

(١) سورة الروم، الآية: ٤٠.

وهي نفس الوليّ عليه السلام المعبر عنه بصدر العالم والنَّفس الكليّة، ونظيرها الباء في الحروف اللفظيَّة وفي الحديث على ما رواه ابن أبي جمهور عن النَّبي ﷺ أنَّه قال: «ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم»[١] وقول بعضهم على الوجه الثَّاني والنَّفس بالسُّكون كلّما أرادت النَّفس أن تتكلَّم بحرف فبإرادتها يقارن مخرج ذلك الحرف فيعرضه ذلك ويحمله، فهو أمر واحد لمروره بمخارج الحروف حين التكلّم يعرضه العوارض الحرفيَّة المتخالفة لا معنى له إذا جعله تفسيراً للنَّفْس الرَّحماني بسكون الفاء، وإنَّما هذا تفسيره بالفتح.

انبساط الوجود بالظهور بآثاره لا بذاته:

والحاصل أنَّهم يجعلون حقيقة الوجود شيئاً واحداً بسيطاً، وإنَّما تكثر متفاوِتاً بين أفراده الموجودات لأجل اختلاف ظهوراته الحاصل باختلاف مظاهره من غير تعدّد في الحقيقة من حيث هي، ويمثّلون لذلك بالشَّمس وإشراقها على الزّجاجات المختلفة الألوان بلا تعدّد في تلك الحقيقة ولا تجزئة ولا تبعيض، فهو الكلّ في الكلِّ، وأنت إذا فهمتَ كلامي الماضي وما أقول لك الآن، عرفت أنَّهم ما فهموا ما يقولون وأنَّ تمثيلهم غلط، ولو عرفوا الحقيقة لأصابوا في المثل، وبيان غلطهم في المثل أنَّهم جعلوا الوجود كالشَّمس واتحادها واختلافات إشراقاتها على الزّجاجات المختلفة، فإنَّ المختلف هو العكوسات عن الإشراقات، فالمثال الحقّ أنَّ حقيقة الشَّمس غير حقيقة الإشراق وهو واحد، وأمَّا العكوسات المختلفة فهي في تحقّقها خارجاً مختلفة الحقائق، لأنَّ استضاءة الزّجاجات إنَّما

(١) الأسرار الفاطمية: ص٢٣٥.

تحقَّقت في الخارج بحيث تعلَّقت بها الإرادة الكونيَّة بقابليَّات الزّجاجات لها، ولا كون لها خارجاً قبل قابليَّات الزّجاجات، فالموجودات في الحقيقة مثالها الأضواء المنعكسة ولا ريب في تغايرها في أنفسها، فلا تجمعها إلاَّ حقيقة كليَّة لا بسيطة متشخّصة، ونظيره ما قال الشاعر:

أرىٰ الإحسان عند الحرّ دينا وعند النَذْلِ منقصةً وذمّا
كقطرِ الماء في الأصدافِ دُرٌّ وفي بطن الأفاعي صارَ سَمّا

ولا شكَّ أنَّ اللؤلؤ والسمّ حقيقتان مختلفتان، ولا شكَّ أنَّ أصْلَهُمَا من ماءٍ واحدٍ ولا تجمعهما حقيقة واحدة من الماء، وإلاَّ لكانت حقيقة النّحاس وحقيقة الإنسان واحدة، لأنَّهما خلقا من العَناصر، والمنعكس عن الزُّجاجة ليس الواقع عليها، وإلاَّ لذهب الواقع إذا انعكس على الأرض، بل هو نور من الواقع على الزُّجاج، فهو جزء من سبعين جزءاً من ذلك الواقع، لأنَّه شعاعه، فالمنعكس الأخضر غير المنعكس الأحمر لمغايرته له في المادَّة والصورة، فليس الوجود المتكوّن منه زيد هو المتكوّن منه عمرو، إلاَّ بلحاظ المعنى الثَّاني الَّذي هو الحصَّة، أي المفهوم بقيد الإضافة، ولو قيل به كان لوجودات هذه الأفراد جنس، فإذا صدق على كلّ واحدٍ منها الحقيقة وقع التحديد والمفهوم ما لم يصدق على الخارج، لا تلحق الأحكام العارضة له بالآخر، ولا يجري عليه، فلا يكون مفهوماً منه ولا له للحوق كلِّ حكم ما يعرض له فيفترقانِ، ومع الصّدق يقع التّحديد، وغلطهم في المثال لتوهمهم أنَّ المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق المتحد، وليس كذلك بل المنعكس ظلّ للمشرق يتوقَّف تكوُّنه على القابل، فحقيقته هو الموجود المختلف بما هو مختلف، والمشرق صانع والمنعكس مصنوع،

والصّانع غير المصنوع فقولهم: إنّ النَّفْس الرَّحماني بالسُّكون هو الذَّات المنبسطة على الكلّ غلط، لأنَّ الواحد المنبسط غير المتعدد المقبول بالقوابل، لأنَّ المقبول آثاره المتعدّدة الَّتي لم تكن جزءاً من تلك الحقيقة المنبسطة، وإنَّما هي تعلّقات ووجوه منها لم تكن موجودة معها، ولا في رتبتها، ولا جزءاً منها، ولا متّصلة بها، ولا قائمة بها قيام ظهور، ولا قيام تحقّق، ولا قيام عروض، وإنَّما قامت بها قيام صدور، بل كلّ وجهٍ وتعلّقٍ منها قائم في مقامه الَّذي خُلق فيه كما قال سيِّد السَّاجدين عليه السلام: «لا يملكون تأخيراً عمَّا قدَّمَهم إليه ولا يستطيعون تقدّماً إلى ما أخَّرهم عنه»[1] انتهى. فانبساطُ ذلك الوجود بالظُّهور بآثاره لا بذاته فتفهَّم.

بآثارها لا بذاتها:

وقوله: «وتارة بالرَّحمة الَّتي وسعَت كلّ شيء» نريد نحنُ به وسعت كلّ شيء بآثارها لا بذاتها، وإلاَّ لتساوت الأشياءَ في الخير وآثار الخير وإن كانت أيضاً خيراً، لكنَّها لمَّا لم يتحقَّق في أنفسها إلاَّ بقوابلها كانت حقائقها على حسب مقتضى قوابلها، فمقتضى قبول الإجابة يكون به الأثر المقبول خيراً ومنيراً، ومقتضى قول الإنكار يكون به المقبول شراً ومظلماً، والكتاب والسُّنَّة مشحونان بالإشارة إلى هذا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[2] والقلوب أصلها النُّور، فطبع الله عليها بإنكارها فكانت ظلمة، وقول الصَّادق عليه السلام: «العقل ما عبد به الرَّحمٰن واكتسِبَ به الجنان» قال السَّائل: فالَّتي في معاوية قال عليه السلام: «تلك النكراء، تلك الشَّيطنة

---

(١) الصحيفة السجّادية: ص٢٨.
(٢) سورة النِّساء، الآية: ١٥٥.

وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل»[١] وقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[٢] لأنَّ ما زاد الظَّالمين خساراً فبظلمهم، وإلاَّ فإنَّه لو اقترن بإيمان المؤمنين كان شفاء ورحمةً ومثله ما روي في حديث العقل الكلّي: «إيَّاك أُثيبُ وإيَّاك أُعاقِبُ»[٣] وهو قولنا في قوله ونزوله في منازل الهويّات فإنَّه لا ينزل فيها بذاته وإنَّما ينزل فيها بآثاره المفعولية ومظاهره الفعليَّة، وهو على ما هو عليه كما يظهر السِّراج بأشعته فإنَّ انبساطه بآثار فعله لا بذاته والآثار محدثة به لا منه.

---

(١) الكافي: ج١، ص١١. البحار: ج١، ص١١٦، باب ٤. المحاسن: ج١، ص١٩٥، باب ١.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٢.
(٣) الكافي: ج١، ص٢٦. الوسائل: ج١، ص٣٩، باب ٣. البحار: ج١، ص٩٦، باب ٢.

في قول المصنف:
وستعلم معنى الكلام من أن الوجود...

قال: وستعلم معنى الكلام من أنَّ الوجود مع كونه أمراً شخصيّاً متشخّصاً بذاته، متعيّناً بنفسه، مشخِّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيَّات الكليَّة كيف يتّحد بها وتصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذّهن بحسب التحليل العقلي.

أقول: يعني به وجوده المبهم الَّذي مرَّة يكون ربّاً ومرَّة يكون عبداً، وقد علمت بأنَّ هذا الوجود المشار إليه لا يصلح لله سبحانه ولا يصلح لخلقه، لأنَّ الشخصي المتشخّص بذاته في الخارج غنيّ في كونه وتشخّصه وتشخيصه عمَّا سواه، لا يكون إلاَّ ربّاً، والمتّحد بما يوجد به، بحيث يصدق ذلك الموجود به عليه في الخارج ويعرض مفهومه في الذّهن على الموجوداتِ به، بحيث يكون عارضاً في التعقُّل على ما وُجِدَ به، لا يكون إلاَّ عبداً ناقصاً محتاجاً لا يصلح إلاَّ لبعض الخلق كالاعراض، مع أنَّه إذا صدقت الماهيَّات الكليَّة عليه في الخارج فقد كان المصداق كليّاً، فإذا كان الخارجي كليّاً كان مفهومه كليّاً موجوداً في الذّهن عارضاً لها، فيكون جنساً أو فصلاً أو غيرهما كما في سائر المفهومات الكليّة، فيجري عليه التَّحديد، وهو قد منع منه قبل ذلك فقال: دون الوجود إلاَّ بالعرض، يعني أنَّ هذه الأوصاف إنَّما تلحق الماهيَّات الكليّة لصحَّة

نقلها بذاتها إلى الذّهن دون الوجود، فلا تلحقه هذه الأوصاف إلاّ بالعرض، لكونه حينئذٍ عارضاً لها عند التحليل العقلي، فقلنا: تجويزك وحكمك بصدق الماهيَّة الكليَّة عليه في الخارج لا يصلح إلاّ لكونه كليّاً في الخارج، فإذا حلَّله العقل لم يحلّله عن كلّيته، إلاّ إذا كان جزئياً في الخارج، وحينئذٍ لم يصدق عليه الماهيَّة الكلّية، فإن كان متشخصاً في نفسه امتنع الصّدق إلاّ باعتبار تعدّد الحيثيَّة، وإن كان كليّاً في نفسه لم يحلّل العقل كلّيته، بل ينقله بها إلى الذّهن ويقع التّحديد.

دعوى الانتزاع:

ودعوى أن الانتزاع لا من حيث الأمر الخارجي لمغايرته للمفهوم، فتكون جهة الانتزاع اعتباريَّة، لحكمه بأنَّه عارض عليها، والأحكام الاعتبارية غير متحقّقة في نفس الأمر غير صحيحة، وإلاّ لكذب الانتزاع، مع أنَّا قرَّرنا تحقق وجود كلّ الأُمور الاعتبارية عقلاً ونقلاً، على أنَّ صحَّة الصّدق خارجاً تحقّق الاتحاد، ومفاد تحقق الاتحاد واللاَّزم منه أن يكون للوجود حصولان:

حصول معناه في الذّهن، وهو نقله إلى الذّهن مع قطع النظر عن العوارض الخارجيَّة، يعني مجرَّداً عنها.

والحصول العرضي الانتزاعي، لأنَّ الوجود متّحد في الخارج الَّذي هو مُتَحَقِّقُ الحقيقة بالماهيَّات الإمكانية الكلّية ذوات الحصولين الحصول المعنوي الذّاتي والحصول العرضي، إذ المنافي لهذا إنَّما هو المغايرة الذّهنيَّة الاعتباريَّة، وهي غير موجودة، لأنَّ الموجود إنَّما هو الاتحاد، والتحليل العقلي يشهد بعدم تحقّق المغايرة مع الاتحاد خارجاً إلاّ بلحاظ التَّركيب.

وأمَّا معقول عارضيَّة الوجود، فإنَّما هو باعتبار الحمل الصّناعي مثل هذا موجود، أو باعتبار أنَّها هي الوجود الحقيقي الذَّاتي الخارجي، وأنَّه بلحاظ التعدُّد الواقعي الَّذي هو تركّب هذا الشَّيء من قابل ومقبول، أو من جهة خالقه وجهة نفسه كما قلنا سابقاً مع لحاظ أنَّ الماهيَّات في نفسها غير مجعولة، بل هي صور علميَّة ثابتة في ذاته تعالى كما يقول أهل الإشراق، أو في الإمكان الذَّاتي كما يقوله المعتزلة، وإنَّما المجعول وجوداتها أنَّه يكون عارضاً، ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾[1]، وهذه الرِّيح من هوى النَّفس المتخذ إلٰهاً، لا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العليّ العظيم.

---

(١) سورة الأحقاف، الآية: ٢٤.

في قول المصنف:
ويظهر لك أيضاً أنه كيف يصدق القول...

قال: ويظهر لك أيضاً أنَّه كيفَ يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصةً بذاتها، مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيَّات الإمكانية المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحق الأوَّل الَّذي لا ماهية له لأنَّه الصّريح الوجود الَّذي لا أتمّ منه ولا أشدَّ قوَّةً وكمالاً، ولا يشوبه عموم ولا خصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه اسم ورسم، ولا يحيط به العلم، وعنت الوجوه للحيّ القيُّوم.

أقول: لا يصدق القول بكون حقيقته مع تشخّصها بذاتها مختلفةَ الحقائق بحسب اختلاف الماهيَّات. .الخ إلاَّ بكون تلك الحقيقة هيولى لتلك الأشياء المتعددة، كالخشب الَّذي حَقيقتُهُ متشخِّصةٌ بذاته الخشبيَّة المتّحدة بما في السَّرير والباب والسَّفينة في الموادّ الخشبية، إلاَّ أنَّه مع هذا فإنَّا لا نحكم ببساطة الخشب، بل هو مركَّب من مادَّة وصورة، والسَّرير مركَّب من مادَّة هي تلك الحقيقة المركَّبة من مادَّة وصورة وهما الخشب ومن صورة، وكذلك الباب والسَّفينة.

والوجود أيضاً كذلك مركَّب من مادَّة هي جهة من ربّه ومن صورة هي هويّته، والأشياء منه أجزاء أو جزئيَّات على نحو ما أشرنا إليه سابقاً، يعني حصصاً منه تتحقَّق وتتميَّز كلّ حصَّة بمشخَّصاتها

ومميِّزاتها، وهذا كلّه على قولهم باتحاد حقيقة الوجود في كلّ موجود كما قلنا في الخشب بالنسبة إلى ما صنع منه، وأمّا على قولنا تبعاً لقول ساداتنا وموالينا أئمّة الهدىٰ عليهم السلام بأنَّ الوجود حقائق متعددة:

فالأوَّل: وجودهم الأربعة عشر معصوماً عليهم السلام لا غير، لم يخلق الله سبحانه غيره، ولم يخلق من حقيقته غيرهم، ثم خلق من شعاعه الأنبياء عليهم السلام كذلك، ثم خلق من شعاع وجود الأنبياء عليهم السلام وجود المؤمنين، وهكذا إلى الثَّرى، كلّ حقيقة عليا لم يخلق من ذاتها السّفلى، وإنَّما خلق السّفلى من شعاع العليا، فالعليا مثلاً كالشَّمس نفسها، والسّفلى كشعاعها المشرق على الأرض، وكلّ رتبة حقيقة في محلّها، ولما دونها، ومجاز وأثر لما فوقها. نعم أفراد كلّ رتبة كالخشب وما عمل منه، فالتّمثيل بالخشب إنَّما هو لأفراد كلّ رتبة، وأمّا الوجود الحقّ (عزَّ وجلَّ) فكما قال عليه السلام:

إعتصامُ الورىٰ بمغفرتِكْ   عَجَزَ الواصفون عن صِفتِكْ
تُب علينا فإنَّنا بَشرٌ   ما عرفناك حقّ معرفتِكْ[1]

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾[2] وقوله: «لا ماهيَّة له» يعني مغايرة لوجوده تعالى بحال، وإلاَّ فله ماهيَّة هي عين وجوده بلا مغايرة، لا خارجاً ولا ذهناً ولا فرضاً واعتباراً، بل وجود وماهيَّة، وذات، وعلم، وقدرة، وسمع، وبصر، وحياة، وعزَّة، وقدس وما أشبه ذلك أسماء لجهة واحدة اختلفت باعتبار متعلّقات تأثيرات أفعاله تعالى، ولا مبادىء لتلك إلاَّ تعلّقات فعله بمفعولاته، الّتي هي مظاهر معاني أفعاله الحسنى وأمثاله العليا، لا إله إلاَّ هو إليه المصير.

---

(١) مزيد من النُّصوص في تفسير صفات الله: ص٧٨. النبي وأهل بيته عليهم السلام: ص٥٩.
(٢) سورة الصافات، الآية: ١٨٠.

في قول المصنف:
المشعر الثالث: في حقيقة الوجود...

قال: المشعر الثَّالث في حقيقة الوجود، إعلم أيدك الله بنوره أنَّ الوجود أحقُّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ موجودةٍ، وعليه شواهد قطعيَّة.

الأول: إنَّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الَّذي يترتَّب عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أُخرى، فهو بنفسه في الأعيان وغيره، أعني الماهيَّات به في الأعيان لا بنفسها.

أقول: إعلم أنَّ الباحثين عن هذا الشَّأن اختلفوا بعد اتفاقهم على حصول موجودات في الخارج فيها، هل هي وجودات موهومة التّحقق في الأعيان بل هي نقوش فَهَوانِيَّةٌ؟

أم هي وجودات بحتٌ حادِثةٌ أُقيمت بذواتها من غير وجودٍ غيرِها يقيمها، ولا ماهيَّةٍ سوى ذواتها؟

أم وجودات أزليَّة قديمة تعيَّنَتْ بما عرض لها من الماهيَّات الاعتباريَّة الموهومة؟

أم وجود واحد بسيط ذاتيّ أزليّ تكثَّرت تعيّناته بما لحقها من أحكام مراتبها، بحسب كلّ مرتبةٍ في أحكامها؟

أم وجود واحد بسيط فعليّ أزليّ تكثَّرت تعيّناته في مراتبها، بحسب أحكام تلك المراتب؟

أم كلّ موجود وجودان: وجود حقّ ووجود خلق، تعيَّن الحقّ بالخلق والخلق بما لحقه من أحكام مرتبته؟

أم وجودان: وجود حقّ لم يتعيَّن مع وجود خلق تعيَّن بأحكام مرتبته؟

أم هي ماهيَّات بحت مكوَّنة بأنفسها من غير وجود سوى حُصولِها في الخارج؟

أم مكوَّنة بوجود عارض عليها به كانت، من غير أن يكون جزءاً ذاتياً لها؟

أم ماهيَّات غير مكوَّنة، بل هي صور علميَّة أظهرت في الأعيان بما عرض لها من أحكام الأكوان؟

أم هي ماهيَّات ثابتة أُلبست ثوباً به ظهرت في الأعيان، كالأواني الثابتة في المكان المظلم إذا أشرق عليها نور السِّراج ظهرت للنَّاظر إليها؟

أم هي ماهيَّاتٌ موهومة التحقُّق في الأعيان، وإنَّما هي نقوش أُنموذجيَّةٌ فَهْوَانِيةٌ ميزانيَّة؟

أم هي متقوّمة من وجود اعتباري وماهيَّة متحقّقة، أم بالعكس؟

أم من اعتباريِّين: فهي موهومة التَّحقق؟

أم هي مركبات من موجودات وماهيَّات كلّ فردٍ مركَّب من وجود وماهية في الاعتبار، بمعنى أنَّ التَّحقق للوجود خارجاً، والماهيَّة في

الخارج متّحدة به بمعنى أنَّها تصدق عليه ويعرض له ما يلحقها، بسبب فرض لزومِها له، وإن كانت مغايرة له في الذّهن كما يذهب إليه المصنف وأتباعه؟

أم هي مركَّبات كل موجود مركَّب الذَّات من وجود هو مادته، ومن ماهيَّةٍ هي صورته، وهذا هو الَّذي أذهب إليه، وكلّ منهما متقوم بالآخر، فالوجود متقوّم بالماهيَّة تقوّم ظهور، والماهيَّة متقوّمة بالوجود تقوّم تحقُّقٍ قَدْ تلازَما بالترابُطِ والتّداخل محل من غير اتحادٍ ولا استهلاك ولا انفصالٍ، بل بتداخل وتمازجٍ كتداخل أجزاء الظلمة بأجزاء نور السِّراج، فإنَّ نوره ينبعث عنه على هيئة مخروطٍ قاعدته عند السِّراج ورأسه إلى حيث ينتهي، والظلمة الَّتي مازجته وتقوَّمَ بها على هيئة مخروطٍ رأسُهُ نقطة عند السِّراج في قاعدة مخروط نوره وقاعدة مخروطها إلى حيث ينتهي النُّور، وذلك في الشدَّة والضعف كلّ على عكس الآخر. وأمَّا في الحجم ظاهراً فعلى العكس في النُّور خاصَّة، فهما في الحقيقة كرتان متداخلتان متقابلتان بقطبيهما وسطحيهما وَاستدارتهما.

أمَّا القطبان، فالنُّور يدور على السِّراج على التوالي، وأمَّا الظّلمة فتدور على نفس النُّور من حيث نفسه لا من حيث السِّراج على خلاف التّوالي.

وأمَّا السّطحان، فالنُّور سطح كرته عند منتهاه إلى جهة الظلمة.

وأمَّا الظّلمة، فسطح كرتها عند جهة سطح النُّور بالمقابلة لا بالتّوازي، وأمَّا في الاستدارة فكما سمعتَ في استدارتهما على قطبيهما، فالوجود أحدثه الله تعالى بفعله بذاته أوَّلاً وبالذَّات من غير وجود زائد على ذاته وأقامه بماهيّته.

وأمَّا الماهيَّة، فأحدثها الله تعالى ثانياً وبالعرض بأثر فعله الَّذي أحدث به الوجود، وذلك الأثر فعل ثانٍ اشتقَّه (عزَّ وجلَّ) من الفعل الأوَّل كاشتقاق النُّور من المنير، فهو منه جزء من سبعين جزءاً فبِه أحدث الماهيَّة من نفس الوجود، من حيث نفسه لا من حيث ربِّه كالكسر، فإنَّه حدث من فعل الكاسر والانكسار خلق من نفس الكسر، من حيث نفسه لا من حيث فعل الكاسر، بفعل اشتقَّ من فعل الكاسر للمكسور كما قلنا في النّسبة، ولذا نسب إلى المكسور بنفسه فكان فعلاً له، وهو المعبر عنه بالقبول، ألا ترى أنَّك إذا نظرتَ إلى أمر الله تعالى وتأمَّلتَ فيه وجدتَ فاعلَ أمرِ الله تعالى هو المخلوق المكوّن، فإذا قال تعالى: (كن) ففاعل أمر الله تعالى ضمير تقديرهُ أنت يعود إلى المكوَّن، لأنَّه فاعل فعل الله بقابليّته، فلذا قال: فيكون، فصار المخلوق فاعل كن ويكون، فتفطن في هذه الأسرار الَّتي جرت بها الأقدار، ففاعل (كن) قابل الوجود وفاعل (يكون) قابل الماهيَّة، وفي الحقيقة لم يتمّ الموجود بهما، بل مع وقوع التّلازم، فخلق الله من نفسيهما التّلازم بفعلٍ مترتب على فعليهما كما تقدَّم، ثمَّ ألزم بينهما بفعل رابع مترتّب على الثلاثة الأفعال كما مرَّ. فالفعل الأوَّل من مشيئة اللَّهِ، والثَّاني من إرادة الله، والثَّالث من قدرة اللَّهِ، والرَّابع من قضاء الله، فتمّ صنع [الله خ] الموجود بهذه الأربعة الحدود من هذه الأفعال الأربعة. وأنا أُريد بهذه الماهيَّة قابليَّة الوجود ومجموعهما هيولى ومادَّة لما تحتهما، فيؤخذ من المجموع حصَّة وتلبّس صورة شخصية، فالوجود هو الوجود بلحاظ أنَّه أثر الله، وصنع الله، ونور الله، وهو الماهيَّة بلحاظ أنَّه هو، فنفسه باللحاظ الأوَّل «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وباللّحاظ الثَّاني إنيّته الَّتي بها حُجِبَ عن ربّه، وما أعجب ما ذكرت

لك عندك حيث إنَّهم يقولون: كان الوجود والماهيَّة بإيجادٍ وَاحدٍ، وأنا أقول: بأربعة إيجادات حقيقيَّة كونية متحقِّقة في الخارج لا في الاعتبار. وإنَّما أطلتُ هنا لأجل انتفاعِك بهذه الأسرار الخفيَّة ولتعلم مسلكي في أمثال هذه القضيَّة.

الأحكام مرتبة على الماهية:

فإذا عرفتَ ذلك فاعلم أنَّ المصنف يذهب إلى الأوَّل والثَّالث من الأقسام الَّتي تراد من إطلاق الوجود وهي المذكورة سابقاً، أعني إرادة المفهوم مطلقاً، وهو الَّذي يُقال له: الوجود المطلق الصَّادق عنده على الحقّ والخلق صدقاً ذاتياً أو الحصَّة أي المفهوم بقيد الإضافة والفرد، أي ما يصدق عليه هذا المفهوم صدقاً ذاتياً في الخارج بالهو هو، وعبارته تدور على الأوَّل وكذا السَّادس عشر والثالث، أعني المطلق والفرد وتقريره واستشهاده عليهما، وقد سمعتَ ما قلنا وستسمع، فأوَّل ما استشهد به ظاهراً مصادرة، وهو جعل الدّليل عين الدعوى، فإنَّ قوله: «حقيقة كلّ شيء هو وجوده الَّذي يترتب عليه آثاره وأحكامه» والقائلون بأنَّ الشّيء حقيقته الماهيَّة لا غير كما سمعت من الأقوال المتقدِّمة يكون كلامه عندهم مصادرة، وكذا بالنّسبة إلى قولنا الَّذي هو معنى كلام أئمتنا عليهم السلام وصرَّحوا به في كلماتهم وأدعيتهم، من أنَّ الموجود الحادث مركَّب من وجود وماهيَّة، فإنَّ الآثار بل الأحكام مترتبة على الماهيَّة أكثر من ترتّبها على الوجود، ولاسيَّما أحكام السَّعادة والشقاوة في النشأتين والبرزخ.

المعاصي تصدر عن الماهية لا عن الوجود:

نعم لو قال حقيقة كلّ من جهة ربّه هو الوجود قبلنا منه بشرط أن يجعلها جزءاً لا كُلاً، وكيف يكون الشّيء الخارجي الحادث كلّ حقيقته

وجوداً، والوجود خير لا تصدر المعاصي عنه، وإنَّما تصدر عن الماهيَّة وهو يقول بهذا، ولكنَّها عنده إنَّما تعتبر في الأذهان، وهو إنَّما يفرق بين الوجودين بترتّب الآثار والأحكام وعدمه، وآيات الله في الآفاق وفي الأنفس تردّ ما ذهب إليه، وأنا أضرب لك منها آية، لو كان عندك ماء شديد الحرارة لكان يحرق بحرارته، ولو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق ببرودته، فإن اجتمعا عندك بغير ممازجة مستهلكة لصفتيهما، ظهر أثر كلّ منهما على حدة، كطاعة الشخص بوجوده الغير [غير] المستهلك حكمه في الماهيَّة، وكمعصيته بماهيّته الغير [غير] المستهلكة حكمها في الوجود، فلو مزجتَ الماءين وبقيت صفة أحدهم صدر عنها أثرها خاصَّة، كما لو اتّحد الوجود بالماهيَّة، فإن كان الحكم للوجود لم تصدر عن الشخص معصية، وإن كان للماهيَّة لم تصدر عنه طاعة، وإن امتزج الماءانِ بالتعادل لم تجد حرارة ولا برودة، كذلك إذا امتزج الوجود والماهيَّة على هيئة تمازج الماءين لم تصدر عن الشخص طاعة ولا معصية، بل شيء ثالث، ولو قال: إنَّها اتحدتْ به بحيث تصدق عليه صدق حمل صناعي خاصَّة لا ذاتيّ، بل يصدق الوجود بمفهومه البحت على الفرد الخارجي صدقاً بالذَّاتِ لم تصدر من هذا معصية قط، واعتبار المغايرة في الذّهن خاصَّة لا يكون منشأ للمعصية، كما لو تصورت حرارة الماء البارد عند تصوّر عروض التسخين بالنَّار لم يكن بذلك ساخِناً، لأنَّ الفرض والاعتبار لا يترتب عليهما في الخارج الآثار.

وإن لحظ الوجود المطلق في الفرد فصرفه إلى الوجود بطل اتحاد الماهية بالوجود حينئذٍ ومغايرتها له في الذّهن، وما في توجيه كلامه أنَّه يعني أنَّ الوجود ما به تحقّق كلّ شيء، وكلّ ما هو كذلك فهو أحقّ بأن يكون متحقّقاً في الخارج، فالوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا فردٍ

خارجي، ففيه أوَّلاً: إنَّ الماهيَّات الذّهنيَّة بها تحقّق كلّ شيء عندهم، ولا تحقّق لها في الخارج.

وثانياً: إنَّ الوجود به تحقق الأشياء إلاَّ أنَّها من جهة علل الوجود كالعلَّة الفاعليَّة والغائية، لا من جهة علل الماهية[1] فلا يصحّ أن يقال به تحقّق الأشياء وحده لا مع غيره.

وثالثاً: فقوله ما به تحقق كلّ شيء لا يلزم منه أن يكون متحقّقاً في الخارج بنفسه، بل يكون تحقّقه منضمّاً إلى غيره، كالجزء من الكلّ، وكالحصَّة من الجنس، فإنَّ بهما تحقّق الأمر الخارجي، ولا تحقّق لهما إلاَّ بانضمامهما إلى شيء آخر، فليس كلّ ما به تحقّق في الخارج أن يكون هو متحققاً في الخارج، وليس كل ما هو متحقّق في الخارج يكون تحقّقه بنفسه بغير انضمام شيء آخر، وليس كل ما كان كذلك يكون ذا فرد خارجيّ يصدق عليه صدقاً بالذَّات بغير تعدّد، بل قد يكون ذا أفراد.

الموجودات ومصححات موجوديتها:

والحاصل أنَّه قد ثبت في الخارج أشياء متحقّقة موجودة فقيل: يجب أن يكون معها في نفس الأمر في الخارج مصحَّح لموجوديّتها وهو الوجود، وأنت إذا رجعت في نظرك إلى حقيقة الكائنات وجدتَ أنَّ إثبات شيء معها حادثٍ به موجوديّتها الكونيَّة غيرها مجازفة، لأنَّه يلزم أن يكون مغايراً لها، فإن كان هيئةً وعرضاً فلا بدَّ في احتياج الموجود في تقوّمه أو ظهوره إلى هيئته وعرضه، لأنَّهما من متمِّمات قابليّته [القابليَّة خ ل]، ولكنَّه لا يكون ذلك حقيقة له إلاَّ

---

(١) أعني المادة والصورة. منه.

على تأويل أنَّها من أجزاء حقيقته من نفسه ومتممات ماهيته، لأنَّه من عللها، كالصورة، والحدود، واللون، والكمّ، والوقت، والمكان، والوضع، وما أشبه ذلك، وعلى هذا لا تتحد به حتَّى يكون هو أحقّ بالهو دونها لا في المتعارف ولا في نفس الأمر.

وإن كان جوهراً قد تحقَّق بما عرض له من المقوِّمات الظهوريَّة من جواهر وأعراض، قد شاركها في نسبة الهو إلى المجموع على جهة الحقيقة بالذَّات، فلا عيب فيه، بل هو الواقع.

وأمَّا أنَّ ذلك هو الشّيء الَّذي به الموجودية لغيره ممَّا يلحقه، وأنَّ الهُو لَهُ دونها فلم يصدر عن فعل الله، فإذا حصل تكلَّمنا فيه، هل هو شيء غير الشّيء المعروف الَّذي حقيقته [حقيقة خ ل] المادَّة والصورة مع متمماتها به، كان ذلك الشّيء أم لا، لم نجد في الخارج، ولا في العقل الصحيح، ولا في الكتاب والسُّنَّة شيئاً حادثاً إلاَّ من المادَّة والصورة التامَّة، نعم الموادّ والصور في كلّ شيء بحسبه.

فالعقول: موادّها وصورها معنويات.

والنُّفوس: موادّها وصورها أسّيات جوهريَّات نفسانيَّات [نفسانية خ ل].

والمثال: موادّه وصوره ظلّيّات.

والأفلاك: موادّها وصورها برزخيّات.

والعالم السّفلي: عنصريَّات.

وباقي كلام المصنف هنا كلّه دعاوى لا تثبت إلاَّ بالدليل القاطع، إلاَّ أنَّه جعل هذه أدلَّة وليست بأدلَّةٍ، وإنَّما هي المستدلّ عليها. ويأتي كلامه في هذا.

في قول المصنف:
نريد به أن كل مفهوم كالإنسان...

قال: نريد به أنَّ كلّ مفهوم كالإنسان مثلاً إذا قلنا: إنَّه ذو حقيقة أو ذو وجود كان معناه أنَّ في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه أنَّه إنسان، وكذا الفرس، والفلك، والماء، والنَّار، وسائر العنوانات والمفهومات الَّتي لها أفراد خارجيَّة هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقةٍ أنَّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذَّات والقضايا المعقودة كهذا إنسان، أو ذاك فرس ضروريات ذاتيَّة، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة.

أقول: قوله: «نريد به أنَّ كلّ مفهوم ـ إلى قوله ـ: والماء والنَّار»، بيان لما قد يتوهَّم من عبارته أنَّه مخالف لمقصوده، واختصار لمعنى ما ذكر من كلامه، لأنَّ مراده أنَّ المفهوم الَّذي له حقيقة، معناه الَّذي له خارج يصدق عليه صدقاً بالذَّات، لأنَّ بعض المفاهيم عنده لا خارج لها ولا معنى لها إلاَّ ما في الذّهن، فحقيقتها فيه كالمفاهيم الكليَّة الاعتبارية، لأنَّه جرى في هذا الكتاب على المتعارف عند الأكثر وإن كان هو لا يرى هذا في أكثرها، بمعنى أنَّه في غير هذا الكتاب يذهب إلى أنَّها من الوجود وإن لم يكن لها خارج، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ المتحقّق عندنا على ما عليه أئمَّتُنا عليهم السلام أنَّ جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه وأقامها

فيما يناسبها كالأذهان، وأنَّها بجميعها أُمور انتزاعيَّة ظلّيَّة انتزعها الذّهن بإذن الله تعالى وقدرته من ذواتها الخارجية، مثل صورة رجل له ألف رأسٍ. وقد تقدَّم الإشارة إلى ذلك والإشارة إلى مأخذه ودليله من النّقل والعقل، وإن كان مجملاً لعدم اقتضاء المقام للتفصيل، ولمَّا كان المفهوم عند المصنف منه ما لا خارج له، ومنه ما له خارج، وذكر ما له خارج في التّمثيل لمشاركته لمفهوم الوجود الَّذي يعينه في مطلقِ صدقِه على خارجه، لكن لمَّا كان يريد من مفهوم الوجود الإطلاق الأوَّل من الثلاثة المذكورة سابقاً، وهو المفهوم المطلق الصَّادق على الواجب والحادث استدرك خصوص ذكره بما اختصَّ به، فقال كما يأتي بعد هذا والوجود ومرادفاته.

المفاهيم التي لها شيء خارج متحقق في الأعيان:

فقوله: «كالإنسان مثلاً» يعني به أنَّه من المفاهيم التي لها شيء خارج متحقّق في الأعيان، يصدق هذا المفهوم عليه صدقاً بالذات، فقال: «إذا قلنا: إنَّه أي مفهوم إنسان ذو حقيقة أو ذو وجود» عبَّر بلفظين عنده مترادفين، كان معناه أي معنى قولنا: إنَّ مفهوم إنسانٍ ذو حقيقة أنَّ في الخارج شيئاً كزيد وعَمرو، يقال ذلك المفهوم عليه قولاً حقيقيّاً، ويصدق عليه صدقاً بالذَّات أنَّه يعني زيداً مثلاً إنسان، فتعقد له القضيَّة الضروريَّة الَّتي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول الَّذي هو إنسان عن ذات الموضوع الَّذي هو زيد، ما دام ذات الموضوع موجودة، أي ما دام زيد حيواناً ناطقاً، وكذلك الفرس ما دام ذاتها حيواناً صاهلاً، فهي فرس، وكذلك الفلك ما دام جرماً كروياً مركَّباً من مادَّة وصورة برزخيّين ذا حركة إرادية، أو مطلقاً على الاحتمالين والخلاف فهو فلك، وكذلك الماء ما دام عنصراً سيَّالاً

ثقيلاً مطلقاً مائعاً، مركَّباً من برودة ورطوبة جوهريّين فهو ماء، وكذلك النَّار ما دامَتْ عنصراً خفيفاً مطلقاً مركَّباً من حرارة ويبوسة جوهريّين فهو نار، وغير هذه كما قال.

«وسائر العنوانات» أي الأدلَّة «والمفهومات الَّتي لها أفراد خارجيَّة» هي ـ أي تلك العنوانات والمفهومات والعطف تفسيريّ ـ عنوانات صادقة عليها أي على تلك الأفراد، وهذا معنى قوله: «ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقةٍ أنَّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذَّات».

ثمَّ بيَّن أنَّ هذه القضايا المعقودة من هذه المحمولات وتلك الموضوعات كما مثل. وذكرنا قضايا ضروريات ذاتيات [ذاتية خ ل] لصدق المحمول فيها على الموضوع بالذَّات والحقيقة. ثمَّ قال: لبيان مشاركة هذه المفهومات لمفهوم الوجود في مطلق الضرورة [الضروريات خ ل] والذَّاتية، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة.

في قول المصنف:
والوجود ومرادفاته لا بد وأن يكون عنوانه صادقاً...

قال: والوجود ومرادفاته لا بدَّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء حتَّى يُقال على شيء: إنَّ هذا حقيقة كذا صدقاً بالذَّات، وتكون القضيَّة المعقودة هنا ضروريَّةً ذاتيَّة أو ضرورية أزليَّة.

أقول: يعني أنَّ الوجود ومرادفاته في كلّ شيء بحسبه، بأن يكون ذلك المرادف له بمعناه لا فرق بينهما إلاَّ في اللفظ، ففي الواجب (عزَّ وجلَّ) الوجود والعلم والقدرة والحياة وما أشبه ذلك ألفاظ مختلفة على معنى واحد بسيط مطلقاً، يصدق كلّ واحد منها على ما يصدق عليه الآخر إذا أُريد من العلم والقدرة وغيرهما ذات بحت أزلية.

وفي الحادث الوجود والسمع والبصر وما أشبهها [أشبههما خ ل] الحادثات والحيوانية مع الناطقيَّة مثلاً بالنسبة إلى زيد، وهذا بناء منه على الإطلاق الأوَّل للوجود، أعني المفهوم المطلق الَّذي يريد به الوجود المطلق الصَّادق بالذات على الواجب، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وعلى الحادث بالذَّات، إلاَّ أنَّ القضيَّة المعقودة في حمله على زيد هي الضروريَّة الذَّاتية كما تقدَّم وعلى الله ـ تعالى عن ذلك ـ هي الضرورية الذاتيَّة الأزليَّة، وهي الَّتي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول، أي الوجود المذكور عن ذات الموضوع وهي ذات الله الحقّ ـ تعالى ربي ـ عن ذلك الوجود المطلق مع قطع

النظر عن جميع ما سوى الذات وعن تقييدها بما دام الذَّات، أو اشتراطها بما دام الوصف، فكلّ مادَّة تتحقَّق فيه [فيها] هذه القضيَّة الذاتيَّة الأزليَّة تتحقَّق فيها الضرورية الذَّاتية ولا عكس. نعم يعتبر في تحقّق الذَّاتيَّة في الأزليَّة قطع النظر عن القيود إلاَّ على جهة التفهيم والإفهام والتعبير عن النَّفس، وذلك معنى قوله: «وتكون القضيَّة المعقودة هنا» أي في شأن حمل مفهوم الوجود على موضوعه «ضروريَّة ذاتيَّة» يعني إن حمل على ذات العبد أو ضروريَّة أزلية إن حمل على ذات الربِّ (عزَّ وجلَّ) لاشتراك حقيقة الوجود بين القديم تعالى والحادث بالاشتراك المعنوي عند المصنف، والله سبحانه ليس له شريك تعالى عمَّا يشركون.

في قول المصنف:
ولست أقول: إن مفهوم الحقيقة أو الوجود...

قال: ولَسْتُ أقول: إنَّ مفهوم الحقيقة أو الوجود الَّذي هو بديهيّ التصوّر يصدق عليه أنَّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أوَّلياً غير متعارف، إنَّما أقول: إنَّ الشيء الَّذي يكون انضمامه مع الماهيَّة أو اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجوديَّة.

أقول: يريد أني لم أُرد بقولي هكذا «مفهوم الحقيقة»، أنَّ المراد بحمل مفهوم الوجود حمله على نفسه بالحمل المتعارف في مثل حمل الكلي على فرده، كما في بعض المفاهيم، مثل قولك: هذا الشّيء شيء، فإنَّ الشّيء فرد كليّه الَّذي هو شيء حمل عليه بالحمل المتعارف، فلا تتوهم عليه أنَّه يريد حمل مفهوم الوجود الكلّي على نفس ذلك المفهوم، كما حمل شيء على الشيء، كما هو رأي بعضهم بحصر معناه في المفهوم، مع أنَّه ليس كلّ مفهوم يحمل على نفسه بالحمل المتعارف، بل كثير منها يحمل حملاً أوَّلِيّاً مع أنّي لَسْتُ أُريد هذا وإن كان لا منافاة فيه لو أردتُه وإنَّما أقول: إنَّ ما يكون إذا انضمَّت إليه الماهيَّة أو اعتبر معها متعلّق كونها ذات حقيقة، يصدق عليه في الحقيقة مفهوم الحقيقة أو الموجوديَّة، فيكون

هو الحقيقة، وهذا إنَّما يتمّ ويصلح أن يكون دليلاً على كون الوجود هو الحقيقة الخارجيَّة، إذا لم يكن للماهيَّة مع انضمامها اعتبار في الحقيقة كما هو رأي المصنف لا يرى [لأنَّه يرى خ ل] صحَّة وقوع بسيطٍ حقيقي حادث في الخارج.

رأي أهل البيت عليهم السلام في أن كل مخلوق له اعتباران:

وأمَّا إذا قلنا بمذهب أهل الحق عليهم السلام من أنَّه لم يخلق الله (عزَّ وجلَّ) شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للَّذي أراد من الدلالة عليه وإثبات وجوده، كما قال الرِّضا عليه السلام[1] وبقول أوائل الحكماء والآخذين عن الأنبياء عليهم السلام من أنَّ كل مخلوق لا بدَّ أن يكون له اعتباران: اعتبار من ربّه، واعتبار من نفسه، وأنَّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ، وكما قال الرِّضا عليه السلام مستشهداً على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[2] فالحقيقة في كلّ مخلوق مركَّبة منهما، فلا يكون مفهومه أولى بالصدق على الحقيقة من مفهومها، وكونه منشأ لذلك التحقّق من الماهيَّة [الماهيات خ ل] إذ لا تقوم إلاَّ به، لا يلزم منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها، لجواز أنَّ الصدق على الحقيقة بعد تقوّمها به مستند إليها كما هو الظاهر، لأنَّ معنى الشّيء الخارجي ليس إلاَّ ما يفهم منها لا منه، وهذا التعليل وإن كان صحيحاً عندنا إلاَّ أنَّه لا يلزم منه استحقاقها بالصِّدق دونه، لأنَّ ما يفهم منها وإن كان هو معنى الشّيء من حيث نفسه إلاَّ أنَّ معناه من حيث ربّه ما أفَادَهُ الوجود، فالأولى أن يُقال:

---

(١) البحار: ج١، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٩، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٦، باب ١٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

حقيقة الصِّدق على الحقيقة بصدق الحقيقة المركَّبة، أو بصدقه عل ما من الله من الحقيقة، وبصدقها علَى مَا مِنه من الحقيقة، وكلام المصنف مبني على قاعدته، وفيها ما ذكرنا سابقاً.

في قول المصنف:
فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج...

قال: فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملاً بالذَّات حملاً شائعاً متعارفاً، وكلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشّيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه، فيكون لمفهوم الموجود فرد في الخارج، فله صورة عينيَّة خارجيَّة، مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذّهن، فيكون الوجود موجوداً في الواقع.

أقول: قوله: «فالوجود». .الخ تفريع ما استدلَّ به على إثباتِ فردٍ لمفهوم الوجود في الخارج يحمل عليه حملاً شائعاً بالذَّات بقوله: «إنَّما أقول: الشّيء الَّذي يكون انضمامه». .الخ، إلاَّ أنَّ ذلك على ما فرضه، وأمَّا على ما قلنا فلا دليلَ له عندنا، فالكلام عليه في الحقيقة متوجّه على صغراه، وأمَّا الكبرى فمترتّبة على الصّغرى.

وقوله: «مع قطع النظر عن اعتبار العقل» يشير به إلى أنَّه مع ملاحظة اعتبار العقل في التحليل ينكشف أنَّ ذلك الفرد مركَّب من الماهيَّة والوجود، مع ما يلزم من إثبات فردٍ يتحقَّق العنوان فيه بالذَّات صحَّة التَّحديد لثبوت الكلّي والجزئي.

وأمَّا قوله: «فيكون الوجود موجوداً في الواقع» يعني في الخارج لا في خصوص الذّهن، كرأي من يقتصر على مفهومه خاصَّة، فنحن

نقول بموجبه، لكن وجوده جزء لذلك الفرد على نحو ما ذكرنا مراراً، وقد قلنا أيضاً سابقاً: إنَّ كلامنا كلّه في الوجود الحادث، وأمَّا الوجود القديم فلا كلام لنا فيه، ويلتقي كلامنا مع كلام المصنف في الحادث فتفهَّم مواضع الالتقاء في مثل قوله، فله صورة عينيَّة خارجيَّة.

وقوله: «فيكون الوجود موجوداً في الواقع» حقّ وهو يحتمل بظاهر ما يجتمع كلامنا مع كلامه فيه وما لا يجتمع.

في قول المصنف:

وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج...

قال: وموجوديّته في الخارج أنَّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنَّ زيداً مثلاً إنسان في الواقع، وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديّته، فيكون هذا الوجود في الواقع عبارةً عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أنَّ للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحوٍ من العروض ولو بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهيَّة كالإنسان، فإنَّ معنى كونه موجوداً أنَّ شيئاً في الخارج هو إنسان لا أنَّ شيئاً في الخارج هو وجود، ومعنى الوجود موجود أنَّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

أقول: قوله: «وموجوديّته» أي الوجود «أنَّه بنفسه واقع في الخارج». اعلم أنَّ عبارة المصنف جرى [جرت] على تأسيس الوجود المطلق الصَّادق على الحقّ والخلق، فهو يصرف إرادته في عباراته على جهة التصحيح، فلو قلتَ: هذا كلامٌ لا يصح في حقّ الواجب مثلاً، قيل: يريد الحادث، ولو قلتَ: لا يصحّ في الحادث، قيل: يريد الواجب، ما أشبه عباراته بمعنى قول الشاعر:

قلتُ قولاً ليس يُدْرَى أمديحٌ أم هجا[ء] ... خاطَ لي عمرو قبا[ء] ليتَ عينيه سوا[ء]

وذلك لأنَّ عمراً الخيَّاط أحد عينيه عَميا[ء]، فهذا الشَّاعر يدعو له

أم يدعو عليه بقوله ليت عينيه سوا[ء]، وأنا بناء كلامي على الحادث إلاَّ إذا صرَّح بما يميّز إرادة الواجب.

فقوله: «إنَّه بنفسه في الخارج» هذا في حقّ الواجب تعالى ظاهر، وأمَّا في حقّ الحادث فيكون الوجود أوجد بنفسه لا بوجود آخر زائد على ذاته، فهذا ظاهر، ولكن معناه الحقّ أنَّ الوجود الحادث هو مادَّة الأشياء المكوَّنة ولم يوجدها (عزَّ وجلَّ) بمادَّة أُخرى بل بنفسها، وهذا ممَّا لا ريب فيه، لكن لتعلم أنَّ الواقع في الكون هو هذا، وأمَّا في التحليل العقلي والفؤادي على طريقة المصنف من كون الأمر الاعتباري معتبراً ولا تحقُّق له إلاَّ في الأذهان والاعتبار أنَّ قولك: إنَّ الوجود موجود بنفسه أنَّ الله سبحانه أوجده بفعله لا أنَّ الوجود هو الإيجاد، بل الإيجاد فعل وهو مفعول، ومعنى أنَّه أوجده بنفسه أنَّه اخترع تلك المادَّة لا بمادَّة ولا من مادَّة غيرها. فإذا سلكنا التحليل قلنا: مادَّته نفسه، أي هو، فجهة التحليل أنَّ نفسه الَّتي خلق منها هيولى كليَّة تدور على نقطة الإيجاد على التوالي، لجريان المفعول على علّته الإيجاديَّة طائعاً منقاداً، وهو ـ أي الوجود ـ حصَّة من تلك الهيولى تدور عليها، باعتبار أنَّها علَّة من علل الماهيَّة على خلاف التوالي، لأنَّ مادَّته الكونية الَّتي هي هو حصَّة من الهيولى الإمكانية. هذا على نحو طريقته.

الحصة والماهية:

وأمَّا على مقتضى طريقتنا من أنَّ الأُمور الاعتبارية أشياء كونيَّة خارجيَّة وما في الأذهان أشباحها وأظلّتها، فلا تغفل [فلا تعقل خ ل] من معنى وجوده بنفسه إلاَّ أنَّه كان لا شيء، فاخترعه الله تعالى بفعله بنفسه الَّتي هي هو حين هو هو، بمعنى كان الله (عزَّ

وجلّ) وحده، ثم اخترعَ بفعله الوجود، أي المادَّة والهيولى، وخلق ماهيّته بعد ذلك من نفسه من هو هو، وخلق من كلّ حصَّة من ذلك ماهيّتها، فكانت تلك الحصَّة مع ماهيتها زيداً وعمراً، وأرضاً وسماءً، وغير ذلك من سائر الحصص بماهياتها، فاعرف هذه الأُصول، فموجودية وجود الحق تعالى في الخارج بنفسه بكلّ اعتبار وموجوديَّة الوجود الحادث بفعل الله بمادَّته الَّتي هي هو حقيقة.

وأمَّا وجوده في الخارج في ضمن الشّيء الموجود كزيد وعمرٍو وتحققه في زيد وعمرٍو وغيرهما، فلا إشكال فيه عندنا، وزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات، فكلّ واحدٍ حقيقته مركَّب من حصَّة الوجود الَّذي لنوعه، ومن ماهيَّة هي هيئة قابليته، أي قابليَّة تلك الحصَّة للتكوين ولبسها لحلّة الكون، كالسرير فإنَّه مركَّب من حصَّة من الخشب الَّذي لنوعه، ومن ماهيَّة هي هيئة قابليَّة تلك الحصَّة من الخشب لجعل السَّرير ولبسها حلّة السَّريريَّة، فحصَّة الخشب للسَّرير متحصّلة في ضمن السَّرير، متميّزة عن سائر الحصص بتلك الصورة الَّتي هي ماهيّتها الأولى[1] الصادقة على جزء السَّرير في ضمنه، وهما معاً السَّرير، وليس السَّرير هو الخشب ولا الحصَّة الخشبيَّة، ليكون [التكون] الحقيقة الخشبيَّة صادقة على نفس السرير، وإنَّما تصدق على الحصَّة الخشبيَّة في ضمن السَّرير، فالسَّرير هو الشّيء وهو الماهيَّة الثَّانية.

---

(١) المراد بالماهية الأولى في الاعتبار الأول للوجود، فإنَّه في الاعتبار الأوَّل هو المادَّة، وهي حصة من الهيولى، وماهيته هنا انفعاله، ويقابل ذلك الماهية الثانية في الاعتبار الثاني للوجود، فإنَّه عبارة عن نور الله، أي النُّور الَّذي أحدثه بفعله وماهيته هي أنَّه هو من حيث هو هو، (منه سلَّمه الله تعالى).

حقيقة الوجود وماهيته:

فإذا قال المصنف: «إنَّ حقيقة الوجود وماهيّته صادقة على فرد خارجي» ويريد الحقّ تعالى، فكلامه صحيح على قاعدته، وإن كان عندنا أنَّه باطل من جهة استعماله الوجود المطلق الشَّامل للواجب تعالى والحادث بالاشتراك المعنوي.

وإذا قال: «إنَّ مفهوم الوجود وحقيقته صادقة على فرد خارجي حادث في الشيء» فصحيح، وأمَّا إذا أراد بصدقها على فرد خارجي مستقلّ حادثٍ فباطل، لأنَّه لا يريد به ما في ضمن الشّيء كما يدلُّ عليه قوله: «وموجوديّته في الخارج أنَّه بنفسه واقع في الخارج كما أنَّ زيداً مثلاً إنسان في الواقع» إلاَّ على معنى قد لوَّحنا إليه سابقاً من أنَّ كلّ شيء وجود من وجود، وماهية جوهر، وعرض ذهني وخارجي اعتباري وغيره، فلا شيء يعلمه الله سبحانه إلاَّ ذاته أو خلقه، وخلقه هو كلّ ما سواه، وكلّ ما سواه وجود مخلوق، وإنَّما قسَّم إلى هذه الأقسام من وجود، وماهية جوهر، وعرض خارجي وذهني اعتباري وتحقيقي، نظراً إلى مراتبه من التحقق بالله تعالى، أي بفعله وأمره الَّذي به قام كلّ شيء، فلو فرض بأنَّه أراد هذا المعنى فهو حقّ وقد أصاب، إلاَّ في إخراجه للماهيَّات الكليّة والأُمور الاعتباريَّة، وأكثر الصور الذّهنيَّة والأشياء العارضية، وكل ما لم يجد له جرماً كالمعقولات الثَّانية وغير ذلك، وإن كان قد أدخل أكثر هذه في الوجود كما نقلنا عنه سابقاً من كتابه الكبير، وإلاَّ في جعله الوجود المطلق صادقاً على الحق تعالى والخلق، والدليل عنده أنَّ موجودية الوجود في الخارج أنَّه بنفسه واقع في الخارج بدون شيء غير تشبيهه [تشبيه خ ل] بموجودية زيد وإنسانيّته في الخارج على السبيل [سبيل] التنظير، فقال: «كما أنَّ زيداً مثلاً إنسان في الواقع وكون زيد إنساناً

في الواقع عبارة عن موجوديّته» أي موجوديَّة إنسانيّته، وفي كلامه هذا نقض من كلامه السَّابق، حيث جعل الإنسانية من المعقولات الثانوية الاعتبارية، وهنا جعلها عبارة عن موجوديّته، فإذا شبّه موجودية الوجود بموجوديَّة إنسانية زيد على جهة التنظير، لزمه كون موجوديَّة الوجود اعتباريَّة، والموجوديَّة أيضاً من المعقولات الثَّانية، ولعلَّه أراد بها في ذكر الإنسان والوجود معنى أنَّه هو، فتكون من الأولى.

وقوله: «فيكون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً» يلزم منه جعل حصول الوجود في الخارج عين وجوده بنفسه وعين وجود غيره به، وحصوله مغاير لوجوده لنفسه ولوجود غيره به، بل الثلاثة متغايرة، وهي غير الوجود الَّذي يعني، فإذا أراد بكونه الَّذي هو حصوله في الخارج أنَّه هو في الخارج حالت دونه الماهيَّة بينه وبين ما أراد، وكونه بنفسه لا بغيره ليس هو الوجود، وكذا كون غيره به، لأنَّ الكونين وما استند إليهما معانٍ مصدرية حدثية، وهذا هو مدلول عبارته، فإنَّ قوله: «ومعنى الوجود موجود أنَّ شيئاً في الخارج هو وجود» لا يفرق بينه وبين الإنسان موجود، إلاَّ بأنَّ كون الوجود في الخارج وجوداً أنَّه وجود زيد وعمرو، أي كونهما في الأعيان، وهو المعنى المصدري، ولو أراد هذا المعنى لأصاب الحقّ، إذ ليس غيره، ولم يوضع هذا اللَّفظ لغيره، ولكنَّه يريد أنَّه عين جوهريَّة [جوهريته خ ل] وظاهر قوله: «لا أن للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له» إنَّه بيان لبعض أحوال الوجود وأحكامه لا تحقّقه.

هل الوجود ما به التحقق؟

وقوله: «بخلاف الماهيَّة كالإنسان»... الخ إذا كان الفارق بين

الماهيَّة والوجود هو مدلول اللَّفظ عاد إلى الاعتبار، فإنَّه قال: «فإنَّ معنى كونه ـ الإنسان ـ موجوداً أنَّ شيئاً في الخارج هو إنسان لا أن شيئاً في الخارج هو وجود» وهذا يعود إلى أنَّ الإنسان من حيث إنَّه موجود بغيره إنسانٌ، وهو حكم عائدٌ إلى الماهيَّة، ومن حيث إنَّه موجود بنفسه هو وجود، والوجود هو الموجود، وهذا من المصنف تمحّل في تعريفه بعد أن جعله متعذراً، وهذا التكرير لانسداد الباب بينه وبينه.

وأمَّا غيره فقد وصفه بأسهل عبارة، فقال: «الوجود ما به التحقّق» لأنَّه قال: هكذا إنَّ لنا تحقّقاً في أنفسِنا وهو الكون في الأعيان، وسمَّاه العامَّة بالوجود وتحقّقاً في الذّهن، وهو التصوّر الذهنيّ المسمَّىٰ بالعلم والظنّ، والشكّ والوهم، وتحققاً في اللّفظ وهو الحروف وهيئاتها، وتحقّقاً في الخطّ وهو أشكال الحروف وأشكال هيئاتِها، ويسمِّيها بعضهم بالوجودات أيضاً وما به التحقق، وهو الوجود عندنا بالحقيقة. انتهى.

ومطلوب المصنف هذا المعنى فيتناوشه من مكان بعيد، وهذا وإن كان أحسن وأخصر من كلام المصنف إلاَّ أنَّه عندنا لا يصح، لأنَّهم إن أرادوا بالوجود شيئاً تتقوّم به الأشياء بحيث يكون عارضاً لماهيّاتها في الذّهن كما أشار إليه المصنف، فهو تأييد في الحقيقة لرأي المتكلّمين، ولمن يجعل الحقيقة للشيء هي ماهيّته والوجود عارض لها به ظهرت كما قال ذلك الّذي نقلنا بيان الوجود من كلامه، قال في آخر كلامه «وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها» انتهى. وإن أراد به روح الشّيء الّذي به قوامه، كالشّخص المقابل للمرآة، فإنَّ به قوام الصّورة فيها، فلا يعقل عارضيّته لها في الذّهن إلاَّ على فرض كونها غير مجعولةٍ مطلقاً، لا بالذّات ولا بالتّبع، فقد بعد الأكثر عن منال الوجود مع كمال قربه من الشهود لأنَّه أثر الإيجاد.

والإيجاد إن تعلّق بمتحقّقٍ وثابتٍ كما يقوله كثيرون مثل قول الملاّ محسن في الوافي في باب الشقاوة والسّعادة قال: «فما كانوا في علم الله سبحانه ظهروا به في وجوداتهم العينيَّة، فليس للحقّ إلاَّ إفاضة الوجود عليهم، والحكم لهم وعليهم، فلا يحمدوا إلاَّ أنفسهم، ولا يذمُّوا إلاَّ أنفسهم» انتهى. وهو يريد أنَّ الماهيَّات حقائق وصور علميَّة لا يتعلَّق الجعل بها.

ثم قال بعد: «فمشيئته أحديَّة التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك». ثم قال بعد هذا: «الحقائق غير مجعولة، بل هي صور علميَّة تابعة للأسماء الإلٰهيَّة، وإنَّما المجعول وجوداتها في الأعيان، والوجودات تابعة للحقائق» انتهى. فإن تعلَّق بثابت كان عارضاً وإن تعلَّق به غيره كان معروضاً.

الشيء المكوّن:

وإذا أردْت بيان ما ارتكبوا فيه وتناوشه من مكان قريب فاسمع وافهم أنَّ الوجود هو الشيء المكوّن بعد أن لم يكن شيء سواه (عزَّ وجلَّ) فأحدث سبحانه الشّيء لا من شيء، وهو الفيض، ولم يكن شيء غير الفيض وهو الوجود، وما كان بالوجود وتحقّق به في بادي الرأي ليس شيئاً غير الوجود، لأنَّه لو كان شيء غير الوجود لما كان مخلوقاً، بل هو قديم، وما يظهر من الوجود ليس شيئاً غير الوجود، إذ ليس غيره إلاَّ العدم، فهذه الأشياء المتكثّرة المتعدّدة لم تتكثر بشيء غيره، لأنَّها أولاده، والأوَّل أبوهم آدم، فإذا نظرت في آياتِ اللَّهِ نبَّهناك عليه مراراً أنَّ ما هنالك لا يعلم إلاَّ بما هٰهنا رأيتَ إنَّما خلق الله تعالى آدم بنفسه، وخلق منها زوجها، وبثَّ منهما رجالاً

كثيراً ونساءً، فهل ترى في ذريَّة آدم شيئاً من غيره، كذلك الوجود فإنَّه آدم الأوَّل الأكبر وأولاده وجودات الأشياء، يعني نفس الأشياء الموجودَة، وليس في الحقيقة فيها شيء من غيره، إذ ليس غيره إلاَّ العدم، ولم يتركَّب شيء منها من وجود وعدم، وما تتوهمه من ذلك فإنَّه من تفاوت مراتبه في القلَّة والكثرة، كالخمسة إذا نسبتها إلى العشرة، فإنَّها لم تتركب من نفس أعدادها ومن عدم ما زادت به العشرة عليها، وإنَّما سمّيت تلك الأحوال بالأسماء المختلفة لأجل خصوص مراتبها، ولم يثبت شيء يصحّ عليها إطلاق الاسم إلاَّ الله تعالى وخلقه، وجميع خلقه آثار فعله وحدثه ونهايته، فمثال فعله سبحانه ضَرَبَ، ومثال خلقه الضّرب، فإنَّ ضرباً أثر ضَرَبَ وحدثه ونهايته، فإذا قلتَ: ضرب ضرباً، فضربَ هو الفعل، وضرباً هو مفعوله وحدثه، ولم يكن شيء من ضرباً لا من لفظه، ولا من مادَّته، ولا من هيئته، ولا من معناه قبل ضرب، ولا تحقّق لشيء من ذلك قبله، فكذلك كان الله وحده ولا شيء، ثم أحدث فعله بنفسه، ثم أحدث مفعوله بفعله، وهو مشيئته وإرادته وإبداعه، وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وهو منشىء الشّيء حين لا شيء إذ كان الشّيء من مشيئته»[1] وقول الرِّضا عليه السلام ليونس بن عبد الرَّحمن: «تعلم ما المشيئة؟» قال: لا، قال عليه السلام: «هي الذّكر الأوَّل»[2] انتهى. يشير بأنَّ كلّ محدث ليس له ذكر قبل المشيئة قطّ، وإذا أردت مثال ذلك من كتاب الله الكبير الَّذي هو العالم، فانظر إلى السِّراج تجد آية ذلك، فإنَّ حرارة النَّار ويبوستها اللتين هما تأثير

---

(١) البحار: ج٩٤، ص١١٢، باب ٦٠. مصباح الكفعمي: ص٦٩٥. مصباح المتهجد: ص٧٥٢.
(٢) الكافي: ج١، ص١٥٧. البحار: ج٥، ص١١٦، باب ٣. تفسير القمي: ج١، ص٢٤.

فعلها قد أحرق الدّهن وكلّسه حتَّى كان دخاناً، فاستنار الدُّخان من ذلك التّأثير، لأنَّه انفعل بالاستضاءة، فظهرت أشعته كل جزء منها في مكانه ووقته، فالحرارة واليبوسة هما فعل النَّار، والاستضاءة هي الوجود الأمريّ، وهو الحقيقة المحمَّديَّة ظهرت بقابليّتها الَّتي هي من الزيت، والفائض من ذلك الوجود الأمري سائر الأشعّة، فهل ترى شيئاً غيرها وكلها وجودات، فقل لي: بلى أرى شيئاً غيرها وهو الظلّ، فإنَّه ليس منَ السِّراج، وهو كالماهيَّات الكليّة عندنا قلتُ: قولك ظاهره صحيح، ولكنَّه في الحقيقة ليس بصحيح، فإنَّ الماهيَّات الكليّة عندكم أعدامٌ ما شمَّت رائحة الوجود، أو أنَّها ثابتة في الإمكان أو العلم الأزلي متحقّقة كما هو بعض أقوالكم، أو أنَّها مجعولة بتبعيَّة جعل الوجود فلا جعل لها لذاتها، وليس كذلك الظلّ فإنَّه مخلوق مجعول كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] وقال ﴿خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[2] وهذا ومن قال بأنَّ الظلمة عدم لم يعرفها لأنَّه يراها ببصره، والعدم لا يُرى بالبصر، وإنَّما لم يكن من المنير، مع أنَّه إنَّما وجد بها لا منها للطيفةٍ خفِيت عن الأكثر، وهي أنَّ الإيجاد بالمنير والفائض عن فعل الفاعل هو أثر فعله، وأثر فعله يتوقَّف في الظهور على قابلية ظهوره كالكسر والانكسار، وصورة ذلك الأثر ولونه وقربه وبعده ومرده وجميع أحكامه يصير في الظهور وفي كلّ ما ذكرنا على حسب قابليّته.

الوجودات تابعة لحقيقة أصلها:

فإن كانت قابليّته طيِّبة، أي مجيبة، يعني تابعة لمقتضى نفس

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٣.

الفعل، كان الأثر مشابهاً للتأثير لأنَّه تابع له بالإجابة، فيكون الولد المتولّد من الأب والأمّ الطيِّبة نوراً وسعيداً وقريباً كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكّاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوائل عللها»[١] فهذا شابه مبدأه في النُّوريَّة والقرب والمتابعة والموافقة كالنُّور.

وإن كانت قابليّته خبيثة أي منكرة غير مجيبة، يعني أنَّها تابعة لهواها ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[٢] معرضة عن مقتضى نفس الفعل، كان الأثر غير مشابهٍ للتأثير، بل مخالف له، فيكون الولد المتولد من الأب الَّذي هو الأثر والأمّ الخبيثة الَّتي هي قابليَّة الإنكار مظلماً وشقيّاً وبعيداً كما قال عليه السلام: «الشقي من شقي في بطن أُمّه»[٣] والفائض من نوع واحد كالخشب فاختلف في السرير وَالصّنم، وفي الحكم الشّرعي الواقعي الَّذي تجري عليه أحكام الدُّنيا والآخرة الَّتي هي علل الصّنع والإيجاد أنَّ التّأثير الفائض من الحقّ إذا تلوَّن بقابليَّة الباطل ليس من الحقّ قال تعالى ﴿فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى﴾[٤] وقال تعالى لنوح عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾[٥] مع أنَّه من نطفته المنيرة لو غمست في أنوار العمل الصَّالح فكان أجنبيّاً في حكم الله الجاري على أصل الإيجاد، بل أصل الإيجاد جارٍ عليه تابع له، فالظلّ إنَّما خالف لونه لون النُّور كما خالف لون كنعان بن نوح عليه السلام لون أبيه حتَّى كان ظلمة، وكان من نور نوح عليه السلام لسوء

---

(١) البحار: ج٤٠، ص١٦٥، باب ٩٣. غرر الحكم: ص٢٣١. المناقب: ج٢، ص٤٩.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٣.
(٣) الكافي: ج٨، ص٨١. الفقيه: ج٤، ص٣٧٧. البحار: ج٥، ص٩، باب ١.
(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٣٦.
(٥) سورة هود، الآية: ٤٦.

قابليّته، وإلاَّ فهو من فيض النُّور قبل التغيير، وبعد التغيير لم يكن منه حكماً ولا تابعاً له، فالماهيَّات هي مخلوقة لله فائضة عن فعله، وإنَّما تغيَّرت لمَّا غيَّرت، فإنَّ الوجودات كلّها تابعة لحقيقة أصلها الَّذي هو الوجود الأمري من حيث كونه فائضاً عن فعل الله تعالى، فكانت أنواراً لرجوعها إلى النُّور، والماهيَّات كلّها تابعة لحقيقة أصلها الَّذي هو الوجود من حيث نفسه الَّذي هو إنيّتها لا من حيث كونه فائضاً عن فعل الله تعالى، فكانت ظلمات لرجوعها إلى نفس الإنيَّة ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[1] ولو سجدت للشَّمس لله تعالى لم تكفر، وكان كسجود الملائكة لآدم عليه السلام ويعقوب ليوسف عليه السلام، ففي الحقيقة كلّ شيء كان بفعل الله، وما لم يكن بفعل الله ليس بشيء، والاعتراض بالمعاصي يأتي جوابه إن شاء الله تعالى في محلِّه، وإنَّما أطلت الكلام في هذا المقام رجاء أن تكون ممَّن يطلب النُّور بالنُّور، فإنَّك إذا شربتَ من هذا الماء الَّذي هو ماء الحياة لأنَّ كلّ هذه المعاني لقطتها [لفظتها خ ل] لك من كلام أئمَّتك عليهم السلام، فإذا شربت منه لم تمت أبداً.

(١) سورة النمل، الآية: ٢٤.

في قول المصنف:
إن كل موجود في الخارج غير الوجود...

قال: واعلم أنَّ كل موجود في الخارج غير الوجود؛ ففيه شوب تركيب ولو عقلاً، بخلاف صِرف الوجود، ولأجل هذا قال الحكماء: كلّ ممكنٍ ـ أي كلّ ذي ماهيَّة ـ زوج تركيبيّ فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة، وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره، وبهذا تندفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً.

أقول: إنَّما قال: «كلّ موجود في الخارج غير الوجود»، ولم يقل كلّ ممكن، لأنَّه قيّد نفسَهُ بالبحث عن الوجود المطلق الصَّادق على الواجب والحادث على معنى الاشتراك المعنوي، ونحن في شرح كلامه قد نتغافل عن بيان مرادِهِ، فإن أردتَ أن أُبين لك مراده من هذه الأبحاث في سائر كتبه، إنَّما يعني بالوجود الَّذي هو حقيقة واحدة ويتكثر في مراتب ظهوراته، بما يعرض لتلك المقامات والمراتب من الأعراض هُوَ وُجُودُ معبودِهِ الَّذي يعبدُه، ونحن لا نعبد مَنْ هذا وجوده الذَّاتي الَّذي هو ذاته لأنَّا نعبد مَنْ لا يعرِف وُجُودَهُ إلاَّ هو، ومن لا يصدق وجود غيره عليه لا حقيقةً ولا مجازاً، ومن هو خالق كلّ ما يسمَّىٰ ويعبَّر عنه باسمٍ سواه (عزَّ وجلَّ).

وأمَّا الوجود المطلق الَّذي يشيرون فاعتقادنا أنَّه عبد الله وخلقه بقسميه لا يَسْتَنْكِفُونَ عن عبادته ولا يستحسرون. وعند المصنف أنَّه إذا

ذكر الوجودات المتكثرة فهي شيء واحد تكثّر بما يلحق مراتب تنزلاته من العوارض والمشخَّصات، مثلاً وجود زيد ووجود الحيوان الصَّامت ووجود الجدار شيء واحد، مع قطع النّظر عن المشخصات قديم بالذَّات بسيط الحقيقة لا تكثّر فيه، وإنَّما التكثّر فيها والتغيّر مستند إليها لاحق بها كالثلج بالنسبة إلى الماء فإنَّه ينكسر مثلاً، والكسر مستند إلى الثلج والماء لا يلحقه شيء من صفات الثلج، وذلك الواحد هو الواجب الحقّ، تعالى عن ذلك، وهذا وأمثاله مراده [مراد خ ل] كما يأتي، ونحن لا نقول بشيء من ذلك، نعم نتكلَّم على عبارته على حسب مقتضاها وما يلزم منها، ولنا ديننا ولهم دينهم.

شوب تركيب:

فقوله: «كلّ موجود في الخارج غير الوجودِ ففيه شوب تركيب ولو عقلاً» وهو ما ذكرنا فيه، فمعنى كلّ موجود كلّ وجود ولو أراد بموجود غير الوجود لما قال ففيه شوب تركيب، ولما استثنى الوجود، يعني الحق هذا من المراد من عبارته، ومن المراد منها أيضاً أنَّه يريد أنَّ في الواقع الخارج أشياء أحدها الوجود، أي المطلق، وكلّ تلك الأشياء غير الوجود المطلق، ففيها شَوب تركيب، إلاَّ صرف الوجود، أي خالصه، وهو الله تعالى، لأنَّ صرف الوجود غير الأشياء وغير الوجود المطلق، وإنَّما دخل تعالى في شمول موجود وهي غير [غيره خ ل] مركَّبة، والوجود المطلق لمَّا كان فرده الأكمل هو الواجب تعالى أبانه من الفرد الآخر الَّذي يجري عليه التركيب باعتبار ما لحقه بقوله بخلاف صرف الوجود.

كل ممكن زوج تركيبي:

وقوله: «ولأجل هذا» أي لأجل أنَّ كلّ موجود غير الوجود

المطلق في حقيقته وغير صرف الوجود ففيه شوب تركيب، كما قال الحكماء أنَّ كلّ ممكن ـ أي ذي ماهيَّة ـ زوج تركيبي، إنَّما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود، وإنَّما خصَّصَهُ بذي ماهيَّة ليخرج الفرد الممكن من الوجود المطلق، فإنَّه بسيط لا تركيب فيه لذاته، بل هو موجود بنفسه في الخارج، إذ لو لحقه لذاته شائبة تركيب لما صدق عليه وعلى الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوي، لأنَّ الاشتراك المعنوي إنَّما يصدق على الحقيقة الواحدة سواء كان [بالتواطؤ] أم بالتّشكيك، وهذا ممَّا قلنا لك من مراد المصنف، فإنَّه يأتي فيما بعد في كلامه أنَّه يبرهن على اتّحاد العلَّة والمعلول والعاقل والمعقول تلويحاً وتصريحاً بهذا على [نحو خ] ما تقوله الصوفية: أنا الله بلا أنا. يعني أنَّ الحقيقة واحدة إذا قطعت النّظر عن العوارض والمشخِّصات، على أنَّ الحكماء قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبي ولا يريدون كلّ ممكن ذي ماهيَّة، وإلاَّ لكان معنى كلامهم أنَّ كلّ مركب زوج تركيبيّ، وإنَّما قال المصنف ذلك صرفاً لكلامهم عن مرادهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العلي العظيم.

الوجود نور:

وقوله: «فليس شيء من الماهيَّات بسيط» تفريع على قوله ففيه شوب تركيب، ويريد أنَّ زيداً بما هو إنسان في الخارج لم يوجد بنفسه، وإنَّما هو موجود بالوجود، فهو وإن اتّحد بالوجود في الخارج إلاَّ أنَّه بماهيّته في الذّهن مغاير للوجود، فهو مركَّب، ونحن قد بيَّنا رأينا في زيد بأنَّه مركَّب من وجود هو مادته ومن ماهية هي صورته، وأنَّ التّركيب في الخارج كما هو في الذّهن، هذا في ظاهر نظرنا، وأمَّا في باطنه فزيد كلّه وجود، إلاَّ أنَّه وجود مفعول، وقابليّته للمفعوليَّة الَّتي هي صفة قابليّته فهي صفة الصّفة منه، فهي

من مراتب تنزّلاته وصفتها الَّتي هي المفعوليَّة كذلك، وإنَّما اختلفت [اختلف خ ل] بدورات قبولها المختلفة كما تقدَّم، فالوجود نور وقابليّته من حيث هو، فهي ظلمة وكلّها من الفيض بالذات أو بالتبع فراجع ما تقدَّم.

الماهية مركبة من وجودين:

وقوله: «وبالجملة الوجود موجود بذاته» أمَّا في الواجب فمعناه ظاهر، لأنَّه موجود بذاته، أي وجوده هو بكلّ اعتبار، وأمَّا الوجود الحادث، فمعنى أنَّه موجود بذاته، يعني أوجده فعل الله بنفسه لا بوجود غيره آخر كما في الماهيَّات، فإنَّ وجودها بالوجود، ومعنى كلامه هذا عندنا أنَّه هو المادَّة، فلا توجد المادَّة بمادَّة أُخرى بل بنفسها وأمَّا في الماهيَّة يعني الثَّانية التّركيبيَّة فموجودة بالوجود الموصوفي والصّفتي، مثل السَّرير فإنَّه موجود من مادَّة من الخشب، وليست هذه المادَّة هي السَّرير وهي وجوده، ومن صورة وهي الماهيَّة الأولى الانفعاليَّة، وهذه أيضاً ليست هي السَّرير إلاَّ أنَّها في الحقيقة هي صفة للحصَّة المتعيّنة، فهما وجود ومن الوجود ومجموعهما هو السَّرير وهو الماهيَّة الثَّانية التّركيبيَّة الَّتي تسمَّىٰ بالحقيقة، ويسمِّيها المتكلّمون بالماهيَّة الَّتي يجاب بها عن السؤال بما هو، فقد تحقَّقت في الخارج بركني الوجود الموصوفي والصّفتي وقد يُقال: إنَّها في أنفسها [نفسها خ ل] نوعيَّة.

والحاصل، يقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرّأي مختلف

أمَّا عندنا فالماهيَّة حقيقة في الخارج مركَّبة في الحقيقة من وجودين هما ركناها، وليس لزيد الشخص المعلوم الخارجي حقيقة

غير ما به هو هو إلاَّ ما في الكتب الإلٰهيَّة العلويَّة من وجوهه إلى ربّه، فافهم ودع عنك زخرف القول إلاَّ أنَّ الله سبحانه يقول: ﴿أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴿٢٨﴾﴾[1].

لا بد من الماهية:

وقوله: «وبهذا يندفع»... الخ، أي بكون [يكون خ ل] المراد من قولهم: كلّ ممكن زوج تركيبي، كلّ ممكن ذي ماهيَّة مغايرة له يندفع ما يقال: إنَّ للوجود وجوداً، لأنَّه على فرض كونه ممكناً زوج تركيبيّ لدخوله في هذه الكليّة، وأنتم تدعون بساطته وأنَّه وجد بنفسه، ونحن قد قلنا: وإن كان وجد بنفسه إلاَّ أنَّ لا يمكن ظهوره بسيطاً، بل لا بدَّ له من الماهيَّة لأنَّها شرط ظهوره، فلا يقبل الإيجاد بنفسه بدونها وإلاَّ لوجد بنفسه من دون نفسه وهو محال.

(١) سورة هود، الآية: ٢٨.

في قول المصنف:
وأما الأمر الانتزاعي العقلي...

قال: وأمَّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كسائر الأُمور العامَّة والمفهومات الذهنيَّة كالشيئيَّة والماهيَّة والممكنيَّة ونظائرها، إلاَّ أنَّ بإزاء هذا المفهوم أُموراً متأصّلةً في التحقُّق والثبوت بخلاف الشيئيَّة والماهيَّة وغيرهما من المفهومات.

أقول: يريد أنَّ الذّهن كما ينتزع مفاهيم من الأشياء ينتزع مفهوماً من الوجود، وليس حقيقة الوجود كما هو رأيه في هذا الكتاب بخلاف ما ذكر في الكتاب الكبير، فإنَّه يجعل الانتزاعي وجوداً أيضاً، وكلّ شيء وجوداً، وإنَّما يختلف في الشدَّة والضعف بنسبته [بنسبة خ ل] كلّ شيء بما هو حظّه من الوجود، فقال هنا كما يقوله المشّاؤون والمتكلّمون: إنَّ الأمر الانتزاعي العقلي، أي المتعقّل في الذّهن كما هو مشهور في اصطلاحِهم بخلاف ما نصطلح عليه على ما يناسب مذهب الأئمَّة عليهم السلام من أنَّ التعقّل إدراك المعاني لا الصُّوَر، فإنَّ مدركها الخيال والنَّفس، ولكن لا مشاحَّة في الاصطلاح، يعني أنَّ المتصور المنتزع من الوجود كسائر الأُمور العامَّة، أي الكليَّة والمفهومات الذهنيَّة، أي الاعتباريَّة كالشيئيَّة والممكنيَّة ونظائرها، ويريد أنَّه يحصل من الوجود أمر انتزاعي عرضيّ لا فَرْقَ بينه وبين غيره من المفهومات، إلاَّ أنَّ هذا المنتزع من الوجود بإزائه، أي

مقروناً في تقوّمه بالذِّهن أُموراً، أي بأُمورٍ متأصّلة في التحقّق والثبوت، وهي الوجودات المنتزعة منها تلك الصّور والشيئيَّةُ والماهيَّةُ وغيرهما ليس بإزائها [بإزائهما خ ل] أُمورٌ خارجيَّة متأصّلة في التحقّق والثبوت، بل هي أُمور اعتباريَّة لا خارج لها، وهذا على ما يراه المصنف والأكثر. وأمَّا على مذهبنا المأخوذ عن موالينا وساداتنا عليهم السلام فكلّ ما في الذّهن فبإزائه أُمور أصْلِيَّةٌ خلقها الله سبحانه وأقامَها في خزائن ملكه الحادث الخارجي، قبل أن تحصل صورُها في الأذهان، فما في الأذهان منتزع، فلا فرق بين الوجود وغيره في ذلك عندنا.

في قول المصنف:
واعلم أن الوجودات حقائق خارجية...

قال: واعلم أنَّ الوجودات حقائق خارجية لكنَّها مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنَّها وجود كذا ووجود كذا، ثمَّ يلزم الجميع في الذهن الأمر العام وأقسام الشّيء والماهيَّة معلومة الأسامي والخواصّ، والوجود الحقيقي لكلّ شيء من الأشياء لا يمكن التّعبير عنه باسمٍ ونعت إذ وضع الأسماء والنّعوت إنَّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكليَّة لا بإزاء الهويَّات الوجوديَّة والصّور العينيَّة.

أقول: لما ذكر أنَّ الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود كسائر المفهومات العامَّة، ميّزه بخاصَّة يختصّ بها عن سائر المفهومات، إذ لا خارج لها بخلاف هذا، فإنَّ بإزائه مفهوم الوجود الانتزاعي أمر متأصّل متحقّق، إلاَّ أنَّ اسمه مجهول لم يوضع له اسم خاصّ، إذا أطلق حضر مسمَّاه في الذّهن، ولا عامّ يشمله ونظيره فتكون حصصه مجهولة الأسماء إلاَّ بما تنسب إليه، لأنَّه حينئذٍ يكون شارحاً لتلك الأسماء ومبيّناً لها، فتقول: وجود زيد ووجود الفرس، وإنَّما قال: إنَّها لم يُوضع لكلّ واحدٍ اسم لا خاصّ ولا عامّ، لأنَّها لو وضع لها لكان ذلك أمارة تباين حقائقها، وإنَّما وضع اسم الوجود لمفهومِ تلك الحقيقة أي حقيقة الوجود الخارجيَّة مصداق لذلك المفهوم الَّذي

وضع له اسم الوجود، فإذا أُطلق تبادر إلى الحقيقة الثابتة في الخارج، فلا يلزم حينئذٍ حصول الوجود في الذّهن ابتداءً، فلا يساوي الماهيَّات الكليَّة في الحصول الذّهني، فلا يكون له حصولانِ، فلا يحدّ ولا يعرّف، نعم يطلق ذلك الاسم، ـ أي الَّذي هو اسم الوجود ـ على حقيقةٍ تحتها أفراد متفاوتة في الشدَّة والضّعف من باب الاشتراك المعنوي، فالاسم في الحقيقة للحقيقة، والأفراد مجهولة الأسماء إلاَّ بالإضافة إلى ما تنسب إليه كما هو شأن الوضع لحقيقة الاشتراك المعنوي، وإن كان يلزم عند شرح أسماء تلك الوجودات حصول الأمر العامّ الذّهني بعد ذلك انتزاعيّاً عارضيَّاً، بخلاف معلومة الأسامي كالشيئيَّة والماهيَّة وأقسام الشيء، فإنَّ وضع الأسماء لها والنعوت إنَّما يكون ابتداءً بإزاء مفهوماتها ومعانيها الكليَّة، فتكون الأُمور الخارجية منها أفراداً لتلك المفاهيم والمعاني الكليَّة الذهنيَّة لا بإزاء الخارجيَّة الوجوديَّة والصّور العينيَّة كما في الوجود. هذا ما أراد من كلامه تفصياً عمَّا يرد عليه.

اختلاف كلام المصنف عن كلامه في الكتاب الكبير؟:

وقيل: إنَّ ما ذكر [ذكره خ ل] في كتابه الكبير ينافي ما ذكره هنا وهو قوله حيث ذكر في ذيل تنبيه تقدسي في فصلٍ عَقَدَهُ لبيان أنَّ أوَّل ما ينشأ من الوجود الحق المتعال، ماذا قال لما تكرَّرت الإشارة سابقاً إلى أنَّ لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ: منها ذات الشّيء وحقيقته وهو الَّذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب، ومنها المعنى المصدري الذّهني. انتهى. فإنَّ قوله: «ومنها المصدري الذّهني» يشعر بأنَّ مراده من الاشتراك هو الاشتراك اللّفظي الموجب لتعدّد الوضع، المستلزم لوضع اسم الوجود بإزاء فردٍ من الأفراد، وأيضاً في الكتاب الكبير جعل من أفراد الحقيقة

المعنى المصدري وهذا [هنا خ ل] ينافيه لخروج المعنى المصدري من حقيقة الوجود وهذا معنى ما قيل.

واعلم أنَّ ما في الكتاب الكبير وإن كان شارحاً ومبيِّناً عمَّا في كتابه الصغير هذا إلاَّ أنَّه في ذلك الكتاب جعل الأُمور الانتزاعيَّة والمعاني الكليَّة والمعقولات الثانويَّة كلّها من الوجود كما نقلنا عنه سابقاً، بخلاف ما ذكره في هذا الكتاب، فلا غرابة أن يكون كلامه هنا منافياً لما هنا. نعم يمكن الجمع بين كلاميه بأنَّ قوله: «أوَّل ما ينشأ من الوجود» لا يدلُّ صريحاً على أنَّه ينافي قوله هنا، لجواز أن يكون مراده أنَّ المعنى المصدري تحقّقه في الذّهن هو حظّه من تلك الحقيقة والإنشاء للعوارض اللاّحقة لمراتب التنزلات في كلّ شيء بحسب رتبته من الحصول والظّهور.

كيف وضعت الأسماء:

هذا ما له من الكلام، وأمَّا عليه منه، فاْعلم أنَّهم اختلفوا في كيفيَّة وضع الأسماء، فقيل: وضعت بإزاء المعاني الذّهنيَّة والخارجيَّة أفراد لها، فلمَّا كانت الذّهنية طبيعيَّة فكلّيتها طبيعية لا منطقية أعطت ما تحتها اسمها، لأنَّ شمولها لكونها مطلقة مجرَّدة عن قيد العموم والخصوص، فيصلح اسمها لكلّ فرد، وعلى هذا القول بنى المصنف قواعده.

وقيل: وضعت الأسماء بإزاء المعاني الخارجيَّة إلاَّ أنَّها لما كان الواضع وضع الأسماء علامة على المسمّيات يتميّز بها بعضها عن بعض كان [كانت] صفات للمسمّيات كما قال الرِّضا عليه السلام وقد سئل عن الاسم فقال عليه السلام: «صفة موصوف»[1] انتهى. لأنَّها ظواهرها الدالة،

(١) البحار: ج٧٧، ص٣٢٢، باب ٥، وج٨٦، ص١، باب ١.

وجب أن يكون أكمل الوضع لتلك الفائدة [القاعدة خ ل] أن يكون بين الألفاظ والمعاني مناسبة ذاتية لأنَّها أكمل للوضع وأبلغ للدلالة والتّمييز، ولا يترك المناسبة الذَّاتيَّة بينهما إلاَّ إذا كان الواضع غير قادر عليها أو غير عالم بها أو [و خ ل] إذا كان في اعتبار المناسبة مشقَّة ولغوب في الواضع، وقد ثبت في محلّه أنَّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى لقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1] ومعلوم أنَّ فعله وصنعه تعالى يكون على أكمل ما يمكن، وأكمل ما يمكن في العلامة والدلالة المناسبة الذاتيَّة، ولأنَّها صفات، والصّفات إنَّما تشتق من هيئات الموصوفات [الموضوعات خ ل] والله (عزَّ وجلَّ) عالم بذلك قادر عليه بلا مشقَّة ولا لغوب، فترك الصّنع الأكمل مع القدرة عليه والتمكن منه نقص لا يجوز في فعله وصنعه، فوجب أن يكون بينهما مناسبة ذاتيَّة، وعلى هذا لو كان الواضع هو المخلوق وهو عالم بالمناسبة قادر عليها بلا مشقَّة، فلا شكَّ أنَّه يلتزمها، فإذا أراد أن يضع اسماً واحداً لأفراد نوع من الأنواع يصدق على كلّ فرد بالمطابقة تصوّر حقيقة أفراد ذلك النّوع انتزعَها بمرآة ذهنيَّة [ذهنه خ ل] من تلك الأفراد الخارجيَّة، بحيث تكون تلك الحقيقة تصدق على كلّ فرد منها من باب التواطي و[أو خ ل] التشكيك وتلك الصّورة ظليَّة فألَّف حروفاً تكون صفات جواهرها من الشدَّة، والرَّخاوة، والمجهورة، والمهموسة، والقلقلة، وغير ذلك مناسبة لتلك الحقيقة الَّتي صورتها في ذهنه على حسب ما تصوّرها، ورتَّب تلك الحروف في نظمها وفي حركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة، لأنَّه ينظر إلى شبحها الَّذي في ذهنه، فيؤلف ما يناسب تلك الحقيقة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.

في المادَّة والهيئة، ويكون تصوّر تلك الحقيقة الخارجيَّة الجامعة لتلك الأفراد آلةٌ لاختيار ما يناسب للتأليف والوضع على كل فرد خارجي تحقَّقت تلك الحقيقة فيه، فالوضع في الحقيقة للأمر الخارجي الثّابت لا للذّهني، وإنَّما الذّهني آلةٌ لملاحظة تلك الحقيقة الخارجيَّة الموضوع لها، ولمَّا كان الواضع هو الله (عزَّ وجلَّ) وهو لا يجوز عليه التصوّر والتفكُّر والتروّي، كان محلّ تلك الصور هي الكتب الملكوتية الثانوية الشبحيَّة المعبّر عنها بعالم المثال، لأنَّها محال التّأليف وآلات الوضع على الحقائق الأصليَّة الملكوتيَّة الأوَّليَّة الجوهريَّة المتحقّقة في الخارج، لأنَّ الشبحيَّة صفات هيئات الصّور الجوهريَّة الملكوتيَّة، والأسماء صور الصّفات، فخلقها (عزَّ وجلَّ) من الشبحيَّة، وهذا هو الحق.

الوضع بإزاء المسميات الخارجية:

فإذا عرفت هذا فالوضع حيث يعتبر فيه المناسبة لا بدَّ فيه من تصوّر الموضوع له، وهذا التصوّر الذّهني آلة للوضع لا أنَّ الوضع بإزائه، وإنَّما الوضع بإزاء المسمّيات الخارجيَّة، فعلى هذا يكون لزوم الأمر الذّهني في الوضع لكونه آلةً، وكلّ شيء لا تمكن فيه المناسبة لا يصحّ أن يوضع بإزائه اسم غير ذاته لا لفظي ولا معنوي وهو الله وحده سبحانه وتعالى.

وأمَّا فعله فله مناسبة من جهة التعلّق بالمفعولات، فيجوز الوضع بإزائه وما سواه من الوجودات وغيرها فهي متساويةٌ في هذا الحكم، سواء علم وجه المناسبة كما في بعض المشتقات وأسماء الأصوات مثل (غاق) اسم لصوت الغراب، و(شيب) اسم لصوت شفَتي الناقة عند شربها الماء، وكالجولان، والطيران، والنّزوان، والغليان وما

أشبه ذلك من المعاني الَّتي تكون فيها الحركة والتقلّب يوضع بإزائها على وزن فعَلان بفتح العين، لأجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة [بحركة خ ل] وسط المسمَّىٰ أم لا كأكثرِ الأسماء خصوصاً المرتجلات.

والوضع لنقيضين لا يدفع المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين، لأنا لا نريد بها خصوص المناسبة الشخصيَّة بل والنوعية، فقد يكون الضِّدَّان بينهما جهة ذات وجهين جامعة بينهما بجهتيهما، كالنَّار الحارَّة اليابسة والماء البارد الرّطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهتيه، فبحرارته يوافق النَّار، وبرطوبته يوافق الماء فافهم، واقتصر على التمثيل وبعض البيان والدليل فإنَّ هذا ليس مكان تحقيق هذه المسألة.

الوضع اللفظي والمعنوي للوجود:

فإذا أردتَ بالوضع اللّفظي بل والمعنوي للوجود الحقّ تعالى فهو باطل، لأنَّ وجوده ذاته ولا يمكن الوضع بإزائها لامتناع تصوّرها، ومناسبة غيرها لها، واقتران غيرها بها، وعدم حاجتها إلى العلامة لأنَّها للتميّز.

وإذا أردتَ به ما سوى الله تعالى تساوت الأشياء في حكم الوضع، فينهدم كلّ ما أسّسه المصنّف وغيره من قواعدهم، من جعل الوجود صادقاً على الواجب والحادث بكلّ من الاشتراكين، ومن تقسيم الأشياء إلى حقيقي وجودي واعتباري عدمي، ومن الوضع بإزاء المفهومات الكليَّة الاعتبارية في شيء، وبإزاء الخارج في آخر، ومن أنَّ إمكان التّعبير عن المسمَّىٰ بالاسم والنّعت، لكون الوضع بإزاء مفهومه العامّ. والمعنى الكلي لعدم إمكان الوضع بإزاء الهويَّات

والصور العينيَّة، ومن ثبوت حقائق بعض الأشياء في الأذهان، ومن أنَّ ليس كلّ ما في الأذهان انتزاعيّاً ظلّيّاً إلاَّ إذا كان ذو الذهن علَّة الوجود الَّذي به قوام الخارجي، فإنَّه يكون ما في الذّهن أصلاً لما في الخارج، كما أنَّ قوام الصّورة في المرآة بالشاخص المقابل لها، فإنَّها بعدمه تنعدم، فإذا كان [كانت] العلّة بعدمه ينعدم الخارجي، فالخارجي متقوّم بما في ذهن العلَّة، وهذا الحكم مختصّ بخلقٍ هم علَّةُ وجودِ الخلق ممَّن سواهم. اللَّهمَّ صلِّ على محمَّدٍ الأمين وأهل بيته الطيِّبين.

في قول المصنف:

إن من البيّن الواضح أن المراد بالخارج...

قال: الثاني أنَّ من البيّن الواضح أنَّ المراد بالخارج والذّهن في قولنا: هذا موجود في الخارج وذاك موجود في الذّهن ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنَّ له وجوداً تترتَّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذّهن أنَّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلاَّ مجرَّد تحصيل الماهيَّة، لم يكن فرق بين الذهن والخارج وهو محال، إذ الماهيَّة قد تكون متحصّلةً ذهناً وليست بموجودة في الخارج.

أقول: يريد أنَّ الذّهن قد تحصل فيه الماهيَّة بحقيقتها مجرَّدة عن العوارض الخارجيَّة كما هو مذهب كثيرين ومنهم المصنف من حصول الأشياء بحقائقها في الذّهن، وقد توجد في الخارج، إلاَّ أنَّها إذا لوحظ أمر منضم إليها في الخارج ترتَّبت [تترتَّب خ ل] عليها آثاره وأحكامه، وإذا لم يضم إليها ذلك الأمر الخارجي لم يترتَّب عليها شيء منها، وذلك الأمر هو الوجود، ولولاه لم يحصل فرق بين الذّهن والخارج بالنّسبة إليها، فالخارجي ما ترتبت [تترتب خ ل] عليه الأحكام، والذّهني ما لم يترتَّب عليه شيء، لأنَّا لا نريد منهما مجرَّد أنَّهما ظرفانِ، ليكون [لتكون] التسمية باعتبار المكانين، فنقول: هذا موجود في الذهن ـ أي في هذا المكان المخصوص ـ وذلك موجود

في الخارج ـ أي في هذا المكان المعين ـ وإنَّما التسمية بالذهني لعدم ترتّب الآثار والأحكام بالخارجي لترتّبهما إذا كانت الماهية توجد فيهما، فما الفرق إلاَّ بترتّب الآثار، إلاَّ أنَّ وجودها في الذّهن مجرَّدة فلم يترتَّب عليها شيء، وفي الخارج بالوجود وجدت فترتَّب عليها الآثار، فثبت أنَّ الوجود ما به التحقّق في الخارج، فيكون أولى بالتحقق خارجاً ممَّا سواه.

استدلالات وقواعد حول الماهية:

واعلم انَّ هذه التقريرات مبنيَّة على قواعدهم، وأكثرها لا يصحّ على المذهب الحقّ كما أشرنا إليه سابقاً، ولكني أقول لك: إنَّه لا شكَّ في تحقّق الوجود خارجاً وهو بديهي، وإنَّما الكلام في هذه الاستدلالات والقواعد، فإنَّ كون الماهيَّة توجد بمعناها الجوهري، وإن كان مجرَّداً عن العوارض الخارجيَّة باطل، مع أنَّ العوارض الخارجية هي المنوَّعات والمشخَّصات، والشيء الموجود المتحقّق إنَّما هو وجود [وجوده خ ل] تَشخَّصَ بمشخُصات، فإذا وجد الشّيء بحقيقته في الذّهن مجرَّداً عن تلك العوارض، كان الوجود هو الموجود في الذّهن بحقيقته، وكون المراد بالماهيَّة الحاصلة في الذّهن إنَّما هي العامَّة لا ينافي كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا، لأنَّ حقيقة الوجود مطلقة فهي كليَّة عامَّة بإطلاقها، وإنَّما تشخَّصت بالمشخَّصات أو المنوَّعات، لأنَّ القائل بهذا لا يفرق بين حقيقة الماهيَّة في الوجودين إلاَّ بالعوارض الَّتي على حصولها تترتَّب الآثار، ونحن على ظاهر قولنا: لا يحصل في الذهن إلاَّ شَبَحُها الظلّي، مع أنَّه لا شكَّ أنَّه تترتَّب عليه آثارٌ بنسبته، لأنَّ للذّهن عوارض بها يتنوَّع الذّهني ويتشخَّص، كما للخارج عوارض بها يتنوَّع ويتشخَّص، وتترتَّب على كلٍّ آثاره بنسبته، فليست الأشياء بحقائقها

في الذّهن، وليس الفارق بينهما حصول الآثار، لأنّكم لا تريدون أنّ الخارجي بعوارضه تترتّب عليه الآثار الذّهنيّة، كما لا تريدون أنّ الذهني بعوارضه الذّهنيّة تترتّب عليه الآثار الخارجيّة، بل تترتّب آثار الخارجيّة في الخارج، فكذا الذّهنيّة، ولو قلتم: ليس في الذّهني عوارض، قيل لكم: فإذا لا تعلمون العوارض الخارجيّة، إذ لا تعلم إلاّ بصورها الذّهنية الّتي هي العوارض الذّهنيّة.

الماهية منشأ الآثار:

ثمّ على فرض أنّ الماهيّة ليست هي رتبة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع أن تكون بنفسها هي منشأ الآثار ولاسيّما إذا قلنا بأنّ تلك العوارض إنّما هي حدودها ومتمّماتها، مع ما قد ثبت من أنّ الأحكام تابعة للصورة لا للمادّة عقلاً ونقلاً، ومن أنّ الوجود هو الهيولى، وأنّ حصّة الوجود في الشّيء المتشخّص هو المادّة، وأنّ صورته هي الماهيّة الأُولى الّتي هي القابليّة، وأنّ الماهيّة الثانية الّتي تعنون مركّبة منها ومن المادّة، وأنّ الأحكام اللاّحقة لها ناشئة عن الأُولى، وكل ذلك ثابت بالنّقل عن معاني كلمات أئمّة الهدىٰ ﷺ، وبالعقل، بل بالفؤاد الّذي هو المدرك بدليل الحكمة، وكون الآثار موجودة لا تصدر عن الماهيّة، لأنّها هي المفهوم الاعتباري الغير [غير] المتحقّق، مردود بأنّ هذا مصادرة، فإنّا لا نسلّم أنّ الاعتباري عدم، على أنّكم أثبتم الحقيقة في الذهن كما هي في الخارج إلاّ أنّها في الذّهن مجرّدة عن العوارض الخارجيّة، ويلزمكم أنّها وجود بدون العوارض، لأنّ العوارض ليست جزءاً لحقيقتها، وإنّما لحقتها بعد ثبوتها، فإن كانت ثابتة بنفسها قبل العوارض، فهي وجود، وإن كانت ثابتة بالوجود فهو لم يستثن تجرّدها منه فتصحبه في الذهن، وإن جرّدتموها منه لم تكن شيئاً ولا حقيقة لها، فما معنى قولكم فيما قبل: إنّ تصوّر الشيء

حصول معناه في الذّهن، وقولكم: إنَّ الأشياء بحقائقها في الذّهن، وقولكم: مرَّة توجد بحقيقتها في الذّهن لقولكم [بقولكم خ ل] حصول معناه في الذهن، ومرَّة توجد بوجود انتزاعيّ، وقد تقدَّم النّص عن المصنف في الكتاب الكبير بأنَّ جميع المفهومات موجودة في الذّهن، وأنَّ وجودها ذلك هو حظها من حقيقة الوجود، ولا شَكَّ في أنَّ كلّ شيء يظهر في الكون بقدر ما قبل من الوجود على حدّ تأويل قوله تعالى ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[1] وكون ما في الخارج أقوى ممَّا في الذّهن لا يكون سبباً للاختصاص بترتّب الآثار وليس إنَّما لم تؤثر ماهيَّة النَّار الإحراق في الذّهن لعدم القابليَّة لتجرّده، لأنَّ المجرَّد يؤثر في المجرَّد، ولو كان ما في الذّهن من النَّار حقيقتها المجردة لأثّرت في الذّهن كما يؤثر بعض المجردات في بعض، ولو كانت الجسمانية الَّتي هي الحرارة واليبوسة الجوهريِّين لم تؤثّر في الذهن لتجرّده، إلاَّ أنَّ كون الأجسام في المجرَّدات ممَّا لا يتصوّر ولا يحتمله من له أدنى فهم أو وجدان، بل إنَّما لم تؤثر لأنَّ الموجود منها في الذّهن إنَّما هو الصورة المنتزعة من الموجود منها في الخارج انتزاعاً ظلّياً على أيّ طور كان الانتزاع، وكأنَّ الفرق بين الوجودين عندهم المحصور في ترتّب الآثار وعدمه، مبنيٌّ على كون ما في الذّهن اعتبارياً عدمياً، ولا يجري على صحَّة نقل حقيقة الشّيء إلى الذهن، لأنَّ الشيء عند العرفاء ما له التحقُّق، وعلى هذا لو ثبت كان وجودها الذّهني متوقفاً على اعتبار عوارض ذهنيَّة كما قلنا قبل، كما أنَّ الخارجي الَّذي هو أقوى يتوقف على لحوق العوارض الخارجيَّة له في ظهوره، وفيما

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

عنه وله من الآثار والأحكام، وكما تختلف أحواله بعدم لحوقها كذلك ما في الذّهن، فلا بدَّ له من لحوق عوارض ذهنيَّة به تكون [يكون خ ل] مع انضمامها منشأ للآثار والأحكام الذّهنيَّة.

وإن قلت: في الخارجي إنَّما منشأ الآثار ما به التحقّق وهو الوجود، وإن كان بسبب لحوقها قلنا: كذلك فإنَّ منشأ الآثار في الذّهني ما به تحقّقه وهو الوجود الذّهني، وإن كان بسبب لحوق عوارضه، ولعلَّك تقول: أيّ أثرٍ وأيّ حكم للذّهني تترتَّب عليه وعلى عوارضه، بل أي شيء تكون عوارضه، فإنَّا نقول: إنَّ سرّ العلوم، ومعرفة الكون في العلم، ومعرفة المنزلة بين المنزلتين وأدلَّة تلك المعارف، بل معرفة وضع الأسماء بإزاء مسمّياتها، ونشوء الصّفات عن موصوفها [موصوفاتها خ ل]، وربط اللوازم بملزوماتها، وغير ذلك من مثل الكليات الطبيعيَّة والمنطقيَّة والعقليَّة، وأحكام العموم والخصوص وغيرها منشؤها تلك الأُمور الذّهنيَّة ممَّا به التحقّق، ومعه التحقّق، وله التحقّق كلّ شيء بنسبته، سواء قيل بكونها اعتبارية أم وجودية.

الماهية وكيفية تحصلها في الذهن:

وقول المصنف: «إذ الماهية قد تكون متحصّلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج» مبنيّ على ما أصّلوه، وأمَّا على طريقة أئمَّتنا عليهم السلام فكلامه لا يتمّ، بل التامّ المقبول عندهم (صلَّىٰ الله عليهم) ما معناه أنَّ الماهيَّة لا تتحصَّل في الذّهن إلاَّ منتزعة ممَّا في الخارج إلاَّ ما كان في ذهن علَّة الإيجاد في الفاعليَّة، والمادّية، والصوريَّة، والغائية (صلَّىٰ الله على محمَّد وآله الطيِّبين)، فإنَّه لو فرض ذهاب ما في أذهانهم عليهم السلام عليهم ولهم من كل ما يكرهون لم

يوجد في الكون شيء، إذ ما هم ﷺ إلاّ كشعلة السِّراج وسائر الخلائق كالأشعّة، وأمّا ما في أذهان ما سواهم فهو ظل للخارجي [الخارج خ ل] بل قد تتحصّل أشياء في الخارج لم تحصل [لم تتحصل خ ل] في الذّهن، لأنَّ وجود الظل مسبوق بوجود ذي الظلّ.

في قول المصنف:
أنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيتها...

قال: الثالث أنَّه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيَّاتها لا بأمرٍ آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء، كقولنا: زيد إنسان والإنسان ماشٍ، إذ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيَّة، وما به التغاير غير ما به الاتحاد.

أقول: هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود وتقريره على ما يريد في الحمل المتعارف الشائع بين أهل العرف، لأنَّ مقتضاه الاتحاد بين المحمول والموضوع مع تغاير مفهوميهما كما مثَّل به، فقال: «كقولنا زيد إنسان»، فلو كان زيد موجوداً ومتحققاً بنفس ماهيّته في الخارج وإنسان كذلك، كان مقتضى ذلك المغايرة، إذ لا رابطة بينهما، فلا يكون زيد هو الإنسان، فتكذب القضيَّة مع الاتفاق على صدقها في الخارج، وليس إلاَّ لأنَّ ما به زيد زيد عين ما به إنسان إنسان ولا يكون في المتغايرين، فثبت أنَّه شيء واحد وهو الوجود، وإن كانا من حيث المفهوم الذّهني متغايرين كما هو حكم الحمل المتعارف، ولو كان ليس بينهما رابط [ربط خ ل] جامع وحقيقة جامعة لكان قولك: زيد إنسان بمعنى قولك: زيد

غيره، أي غير زيد، فيبطل الحمل. ومثَّل المصنف بمثالين لحكمين حمل شيء على آخر كزيد إنسان والحكم بشيء على شيء كالإنسان ماش، وهو قوله: «إذ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين» وإن كان عرضيّاً كماشٍ بالنسبة إلى الإنسان، ومراده أنَّ الحمل المتعارف تحقّقه مشروط بهذين الشرطين أي الاتحاد في الخارج والتغاير في المفهوم.

التغاير والاتحاد:

وقوله: «وما به التغاير ـ يعني الماهيَّة ـ غير ما به الاتحاد» يعني الوجود، فلولا الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعارف، لأنَّ الموضوع والمحمول كلّ منهما مركَّب من وجود وماهيَّة، والتغاير بالماهيَّة، لأنَّ التّمايز إنَّما يتحقَّق بها، فينحصر الحمل في الأوَّلي الذَّاتي الَّذي يتّحد فيه الموضوع والمحمول بحسب الخارج والذّهن، والتغاير المعتبر في الحمل المتعارف يصدق بدلالة اختلاف اللّفظين أو بالتّقدير، مثل قولك: زيد زيد، فإنَّ المعنى المقدر للمغايرة هو قولك: زيد المذكور زيد المعلوم أو بالعكس، كقولك: زيد المعلوم زيد المذكور، هذا مفاد كلامه، وهو على ما هو معروف بينهم صحيح، ولكن لقائل أن يقول: من أين يلزم من كون موجودية الأشياء نفس ماهيّتها امتناع الحمل الشائع؟ فما المانع من أن تكون ماهيَّات الأشياء موجودة بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان، كما تقولون في الوجود بأنَّ الماهيَّات مجهولة الأسامي وشرحها أنَّها ماهيَّة كذا وماهية كذا، فيتّحدان باعتبار نفس الماهيَّة وحقيقتها، ويتغايران في الذّهن باعتبار ماهيَّة كذا، فالاتّحاد باعتبار نفس الماهيَّة وحقيقتها، ويتغايران باعتبار ما ينسب إليهما، فلا يلزم بهذا امتناع الحمل، فلا يلزم وجود الوجود.

في قول المصنف:
وإلى هذا يرجع ما قيل إن الحمل يقتضي الاتحاد...

قال: وإلى هذا يرجع ما قيل: إنَّ الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن، فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيَّة لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة، واللازم باطل كما مرّ والملزوم مثله بيان الملازمة أنَّ صحَّة الحمل مبناه على وحدة ومغايرة ما إذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل، ولو كان [كانت خ ل] كثرة محضة لم يكن حمل، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أُضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيَّات، وإذا كان كذلك لم يتحقَّق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الذاتي، وكان الحمل منحصراً في الحمل الذَّاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى.

أقول: هذا الكلام معناه ما تقدَّم قبله، ومتفرّع عليه، وتكرير له.

وقوله: «فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة» [و ـ خ ـ] قد قلنا: لو قال قائل: إنَّه لو لم يكن الوجود موجوداً، وإنَّما ماهيَّات الأشياء وجدت بنفسها، وهي حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها، وماهيَّات الأشياء مجهولة الأسامي شرحها أن يقال: ماهيَّة زيد وماهيَّة الفرس إلى آخر ما احتجَّ به في الوجود، حصل الاتحاد بين الماهيَّة الَّتي هي موضوع

والّتي هي محمول، والمغايرة بينهما في الذهن بما هو شرح أساميها بما تضاف إليه كما قيل في الوجود، فلا يلزم شيء عمّا ذكره على تقدير عدم الوجود فتدبَّر.

في قول المصنف:
لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء...

قال: الرابع، لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة أنَّ الماهيَّة إذا اعتبرت بذاتها مجرَّدة عن الوجود فهي معدومة، وكذلك إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت أحدهما للآخر، فإنَّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه، متفرع على ثبوت المثبت له أو مستلزم لوجوده، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيَّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقَّق هناك موجود، فلا تكون الماهيَّة موجودة.

أقول: هذا هو الاستشهاد الرابع على كون الوجود موجوداً، وحاصله هو عنوانه أنَّ الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، ولا ريب في وجود الأشياء، فيلزم ثبوت الوجود.

بطلان التالي هل يوجب بطلان المقدم؟

وقوله: «وبطلان التالي يوجب بطلان المقدّم» وفيه أنَّه إنَّما يوجبه مع التلازم بينهما، والمانع للدليل يمنع الملازمة، لجواز أن تكون الأشياء موجودة بأنفسها لا بشيء آخر، وإذا قطعنا النظر عن

الاصطلاح حقَّقنا هذه الدعوى، لأنَّا نقول: أنت تريد بالوجود للشيء نفس مادَّته أو ما به المادَّة، فإن أردت به نفس المادة ارتفع النزاع، وإن أردت به ما به المادَّة فنقول: تريد بما به المادة شيئاً مفارقاً للشّيء، بمعنى أنَّه ليس من حقيقته وإنَّما هو شيء تقوّم به الشّيء تقوم صدورٍ، وتعني به الفعل كحركة يد الكاتب لم تتقوّم الكتابة بها إلاَّ تقوّم الصدور، وإلاَّ فالكتابة إنَّما تقوَّمت بالمداد والصورة، ولم تتقوم بها تقوّم ركن، فإن أردت هذا ارتفع النزاع، وإن أردت بالوجود ما به يتقوّم الشّيء، تقوّم ركن أو تقوّم كلّ ولا مادَّة ولا صورة، وإنَّما هما عرضيان فدون ذلك خرط القتاد، لأنَّ زيداً حيوان ناطق، والفرس حيوان صاهل، فحيوان مادَّة، والناطق صورة نوعيَّة، والصَّاهل صورة نوعيَّة، وزيد مركَّب من حصَّة من الحيوان وهي مادَّة حقيقته، ومن حصَّة من النَّاطق وهي صورتها، فحقيقته مركَّبة منهما لا غير، وليس شيء من حقيقته غيرهما اتفاقاً، فأين الوجود يا قائلين بأنَّه حقيقة؟ كلّ شيء إلاَّ أن تقولوا: هو المادَّة والصورة، ولا نعني بحقيقته وماهيته إلاَّ ما به التحقّق.

وفي الحقيقة ـ مع قطع النظر عن الاصطلاحات ـ ليس حقيقة الشيء وماهيَّته، وكنهه، وهويّته، إلاَّ شيئاً واحداً، وهذه كلّها تصدق على شيء واحد وهو مجموع المركب منهما، أي من المادَّة والصورة صدقاً بالمطابقة، ويصحّ الجواب بذلك عن السؤال بما هو على جهة الحقيقة، فإن ادعيتم أنَّ شيئاً من حقيقة زيد غيرهما، فعلى المدَّعي البيان على جهة العيان كما قلنا لكم، لا بمفاهيم العبارات والقضايا الَّتي إذا تحقّقها العاقل لم يجد إلاَّ شعريَّات وتخيّلات منتزعة من دلالات الألفاظ على حسب الأفهام الاكتسابيَّة الَّتي تخالف مقتضى الفطرة، إذ لو كان حبَس فهمه على مقتضى الفطرة

لما قال: إنَّ حقيقة زيد هو الوجود وهو غير المادَّة والصورة مع أنَّه يقول: إنَّ حدّ زيد الحقيقي حيوان ناطق فافهم.

الماهية المعدومة:

وقول المصنف في بيان الملازمة في دليله: «إنَّ الماهيَّة إذا اعتبرت بذاتها مجرَّدة عن الوجود فهي معدومة» صحيح إذا أراد بالوجود ثبوتها وتحقّقها، فإنَّه بهذا المعنى صحيح، وكذا لو أراد به المادَّة، لأنَّ المعدوم معدوم.

وإن أراد أنَّه شيء آخر حقيقة مستقلّة سواء اتحدت به أم استندت إليه مغاير لها في الحقيقة، فلقائل أن يقول: ما هو؟ قل: سموهم، فما المانع من كونها موجودة بنفسها كما قلتم في الوجود على أنَّ قوله: «وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم» يشعر بأنَّ الوجود يراد به المعنى المصدري، فإنَّه بمعنى لا موجودة ولا معدومة، ولا شكَّ أنَّ كلّ شيء لا موجود ولا معدوم فإنَّه لا موجود ولا معدوم، فإنَّ المراد به المعنى المصدري.

وقوله: «فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت أحدهما للآخر» كالأوَّل، فإنَّه إذا كانا موجودين بأنفسهما ثبت أحدهما للآخر.

وقوله: «فإذا لم يكن الوجود في ذاته»...الخ، جوابه إذا قلنا: بأنَّ ماهيَّة الشّيء إذا وجدت بنفسها تحقق ذلك الشّيء الموجود.

والحاصل أنَّ صحَّة كلامه في هذا الاستشهاد مبنيَّة على كون المراد من الوجود المعنى المصدري أو المادَّة وإن أراد غيرهما لم يصح منه شيء، والمعروف من مذاهبهم أنَّ الوجود غير المادَّة، وهو وأتباعه يريدون به غير المادة وغير المعنى المصدري.

في قول المصنف:
إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود...

قال: وكل من راجع وجدانه يعلم يقيناً أنَّه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا، ولا معروضة كما اشتهر بين المشائين، ولا عارضة كما عليه طائفة من الصوفيَّة فلم يصحّ كونها موجودة بوجه، فإنَّ انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث غير صحيح أصلاً، فإنَّ العقل يحكم بامتناع ذلك.

أقول: إنَّ الاتّحاد قد يطلق ويراد به شيء واحد اختلف اسماه أو مفهوماه، أو شيء صار شيئاً آخر، أو شيئان صارا شيئاً واحداً إمَّا بالمزاج أو الانقلاب، أو كون الشيئين شيئاً واحداً موجوداً من غير زيادة ولا نقص ولا انقلاب، هذا الاتّحاد الذَّاتي والصّفاتي الاتحاد في الصّفات بين الشيئين.

فالأوَّل: كالمترادف، كأسد وسبع، والمراد هو المعنى الواحد.

والثاني: كما في الصّفات الثبوتية.

والثَّالث: بالانقلاب، كالماء يصير هواء.

والرابع: كغذاء الشّجر من الماء والتراب.

والخامس: كالعناكب في بيت زنبور [الزنبور خ ل] تنقلب زنبوراً.

والسَّادس: أن يكون شيئان شيئاً واحداً من غير مزاج ولا امتزاج ولا انقلاب في شيء منهما ولا زيادة ولا نقصان وأحال هذا الأكثرون، وما ذكره المصنف في اتحاد الماهيَّة بالوجود إن كان من الأوَّل اتحد المفهوم، ومن الثَّاني يتعدّد المفهوم ومن الثالث يتحد المفهوم، مع ملاحظة الاتّحاد ويتعدّد بالتحليل، وكذا من الرابع والخامس، وفي هذه الخمسة يكون بإزاء المفهوم تَعدَّدَ أوِ اتَّحدَ أَمْرٌ متحقّقٌ خارجي في الماضي أو الحال، ولا كذلك الوجود والماهيَّة عنده وإلاّ لتساويا. وأمَّا السَّادس فمن أحاله استراح، ومن جوّزه قال كما نقل عن الحسين بن منصور الحلاج: «سبحاني ما أعظم شأني» والمصنف في التوحيد لا يثبت اثنين شيئاً واحداً إنَّما يثبت واحداً يسمى باسمين باعتبارين، وهذا الاتّحاد بين الوجود والماهيَّة عنده بهذا المعنى، ويلزمه المفهومان:

إمَّا مفهوم الوجود الكلّي بإزاء فرد خارج فقائل بِه ومحتج به كما تقدَّم.

وإمَّا مفهوم الماهيَّة، فهو يقول: الموجود الخارجي هو الوجود لا غير، ويلزمه أنَّه ليس بموجود في الخارج وإنَّما هو مفهوم، والمفهوم أمر اعتباري عدمي وكلامه في التحقّق وعدمه فرع عليه هذا كلامنا لمَّا راجعنا وجداننا.

وإذا تكلَّمنا على عبارته فمفادها أنَّ الوجود في الخارج هو الماهيَّة، والماهيَّة هي الوجود إلاَّ أنَّ الموجود يقال له: الوجود، لما تقدَّم من قوله: إنَّ الماهيَّة تصدق عليه في الخارج، ولا يقال له الماهية لأنَّه لا يصدق عليه لا خارجاً ولا ذهناً، لحكمه بالمغايرة

ذهناً، وهذا طريق معروف عند أهل التّصوُّف، ولقد قال عبد الكريم الجيلاني في كتابه: (الإنسان الكامل) في هذا المعنى:

صحَّ عندي أنَّها عدم مُذْ غَدَتْ بالوجود مُشتهِره
قد يَرَاها الخيالُ من بُعْدٍ قُدّرَتْ في الخيال مقتدِره
لم تكن غير حائط نُصِبَتْ لك فيها الكنوز مدّخره
أنا ذاك الجدار وهي له كنزه المختفي لأخْتفِره
فاتّخذها تصوّراً شبحاً وهي روح لها لتعتبره
أكمل اللَّه حسنها فغدت بجمال الإلٰه منتشره
لم تكن في سواه قائمة فافهم الأمر كي ترى صوره

وهو يشير إلى الماهيَّة الَّتي هي الغير، ولهذا قال بعض محقّقيهم: والماهيَّة هي المسمَّاة عندنا بالعين الثابتة إذا اعتبر ثبوتها في العلم الأزلي، وبالحقيقة عند إشراق نور الوجود عليها، وظهور صورته فيها، وقد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقاً مجازاً.

وقول العامَّة: ماهيَّة الشيء ما به هو هو لا يصحّ عندنا على إرادة ما يحقّقه في نفسه، بل هي نوعيَّة، والشّيء ما له التحقّق. انتهى وقد قال هذا قبل هذا الكلام: «وما به التحقّق، وهو الوجود عندنا بالحقيقة، وإن أطلقناه على الغير مجازاً، وهو واحد بالذَّات والشخص، وما يقبل التحقّق وهو الماهيَّة وهي واحدة بهذا المفهوم مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم». انتهى.

إلاَّ أنَّ هذا يخالف بظاهر كلام [كلامه خ ل] المصنف في قوله: «وبالحقيقة عند إشراق نور الوجود عليها» وفي قوله: «وظهور صورته فيها» وفي قوله: «وما يقبل التحقّق وهو الماهيَّة» ويوافقه ويخالفه معاً في قوله: «مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم» وإن كانا في الإرادة متفقين يسقى بماءٍ واحد.

الماهية: عارضة أم معروضة؟:

وقوله: «ولا معروضة كما اشتهر بين المشائين» وكذلك المتكلّمون لإرادتهم من الوجود في الحقيقة المعنى المصدري وأنَّ الشيء هو الماهيَّة وإن اختلفوا فيها، هل هي مجعولة أم لا، أم ثابتة قبله؟

وقوله: «ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفيَّة» لأنَّ منهم من يقول بالاتحاد كما يقول المصنف، ومنهم من يقول: بأنَّ الشّيء هو الوجود وهو ذات الله تعالى أو فعله على خلاف بينهم، والماهيَّة عارضة له لأنَّها حدود مراتبه كالمقسَّمات أو المشخَّصات والمعيّنات، متحقّقة بتحقّقه أو موهومة، فإنَّ هذين الوجهين وإن لم يرتضهما إلاَّ أنَّهم وافقوه على عدم تحقّقها بنفسها، وهو يقول: «إذا كانت ليست موجودة إلاَّ بالوجود على الآراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء لأنَّ الأمر دائر بينهما امتنع وجود الأشياء من قبلها لا للأشياء [الأشياء خ ل] ولا لها تعين كون الوجود موجوداً»، وقد سمعت مراراً أنَّ هذه الأدلَّة مبنيَّة على المصادرة لأنَّه إن أراد به الوجود الحق تعالى صحَّ بلا كلام، وإن أراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا مراراً من أنَّه هو المادَّة والصّورة اتّحد مع الماهيَّة، وتعدَّد المفهوم في التّحليل الذّهني، وإن أراد بهذا المخلوق المعنى المصدري ارتفع النّزاع.

معنى القيومية:

فإن قلت: يعني بالوجود أمر الله الَّذي به قوام الأشياء كما قال سبحانه: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[1] وقال الصّادق عليه السلام في

---

(١) سورة الروم، الآية: ٢٥.

الدُّعاء: «كلّ شيء سواك قام بأمرك»[١] ولا ريب أنَّ ذلك إمَّا الفعل أو الوجود ولا جائز أن يكون الفعل كما قرَّرت، لأنَّ الأشياء تتركَّب منه، ولا يكون هو الأشياء كما هو رأي ضرار وأصحابه الَّذين زعموا أنَّ إرادة الله تأكل، وتشرب، وتنكح، وتحيا، وتموت، فلم يبق إلاَّ أنَّ تقوّم الأشياء به تقوّم صدورٍ وليس بمراد المصنف، فلم يبق إلاَّ الوجود وهو ذات لا عرض على ما تعترف به أنت.

قلت: أنا معترف بأنَّ أمر الله الَّذي به قام كلّ شيء قيام الرُّكنية هو الوجود ولكن ليس مرادي منه ومن قيام الأشياء به حيث تذهب لأنّي قد أشرت سابقاً إلى مرادي والآن أشير إليه لئلا يلتبس الحق بالباطل فأقول: إعلم أنَّ أوَّل ما صدر عن فعل الله سبحانه الرَّاجح هو الإمكان، لأنَّه (عزَّ وجلَّ) كان ولا [ولم يكن خ ل] شيء معه، وكان عالماً ولا معلوم، وقادراً ولا مقدور، وسميعاً ولا مسموع، وبصيراً ولا مبصر، وذاكراً ولا مذكور، فأحدث الفعل بنفسه ولا يتقوّم إلاَّ بمتعلّق، فالفعل ومتعلّقه أوَّل الإمكان ولا أوَّل له محدث غير ذاته، فكوَّن تعالى من نفس ذاته فعله الإمكانات لجميع [بجميع خ ل] الأشياء لكلّ جزئي إمكان كلّي إضافي لا يتناهى، وهذا هو العلم بالأشياء السَّابق على المشيئة، أي المشيئة الكونية، وهو العلم الَّذي لا يحيطون بشيء منه إلاَّ بما شاء منه بالمشيئة الكونيَّة، ثمَّ شاء بمشيئته الكونية تكوين ما شاء ممَّا شاء إمكانه، فأوَّل كائن عن فعله التّكويني هذا الوجود وهو الماء، وهو ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١﴾[٢] وهو الحقيقة المحمَّديَّة، فقسمه بقاسم محبّته أربعة عشر جزءاً بجهات

---

(١) البحار: ج٨٧، ص١٤٨، باب ٩. البلد الأمين: ص٩٧. مصباح المتهجد: ص٤٣١.
(٢) سورة القلم، الآية: ١.

قابليّته، ثمَّ خلق من صفته وجوداً دون ذلك، كما خلق من صفة جرم الشَّمس نوراً أشرق على القوابل للنُّور وهي الكثيفة، كالأرض وما عليها والكواكب، وهذا نور اشتقَّ من صفة النُّور الأصلي، فخلق منه الأنوار الأربعة العالين الَّذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام، ثمَّ خلق من شعاعها أنوار الملائكة الكروبيين المسمّين بملائكة الحجب، وهكذا إلى الثَّرىٰ، كلّ سافل خلق من صفة العالي، فترامت المراتب إلى الثرى قبولاً وعكوساً وافراد، كلّ مرتبة، لكلّ فرد منها حصَّة هي مادته، وحصة من هيئتها هي صورته، وكلّ ما في هذه المرتبة من نوعي الحصتين قائمة بما فوقها قيام صدور، وكلّ فرد منها قائم بمادَّته وصورته قياماً ركنيّاً، وبوجهه من المرتبة الَّتي فوق مرتبته قيام صدور، فهذا معنى أنَّ كلّ شيء قام بأمره وهذا معنى القيُّوميَّة في كلّ شيء، فخذها هدية مني إليك بقوَّة، وكن من الشَّاكرين، فإنَّك لا تظفر بمثلها من غير كتبي ورسائلي على هذا النّحو الصَّافي النَّقي، وافهم مرادي من قيام الصّدور أنَّه كقيام الكلام بالمتكلّم مع أنَّه قائم في الهواء، وكقيام نور الشَّمس بها مع أنَّه قائم بالجدار، فالَّذي تقوّم به زيد إن كان بما [هو ـ خ ـ] فوق رتبته، فهو قيام صدور، وإن كان بما في رتبته فهو كلّ وجود رتبته أو حصّته منها، فإن كان كلّ وجود رتبته فهو قيام صدور، إذ يلزم من هذا أنَّه كلّه في زيد وكلّه في عمرو، وكلّه في الفرس، ولا يعقل إلاَّ بمظاهره لا بذاته، وإن كان حصَّة منها، فإن كان عارضاً صدَّق قول المشّائين، وإن كان معروضاً صدَّق قول الصّوفية، وإن كان جزءاً من حقيقة زيد، فإن كان هو المادَّة جاء الحقّ، وإن كان غيرها وغير الصّورة بطل الحق المتفق عليه بأنَّ زيداً عبارة عن الحيوان النَّاطق لا غير، فكم أكرّر الكلام وأردّده للإفهام.

الوجود إمَّا المعنى المصدري أو حقيقة الشيء:

فقوله: «فإنَّ انضمام معدوم إلى معدوم غيرمعقول» هذا غير معقول أي غير صحيح في العقل لأنَّه مصادرة حتَّى يثبت أنَّها عدم بالدليل الكشفي الحقيقي لا المُدَّعى، فإنَّ جميع استدلالاته هي الَّتي نفاها أوَّلاً من الأبحاث الحكميَّة والتخيّلات الصّوفية، لأنَّه إنَّما يكون معقولاً إذا كان وجودها غيرمعقول بدون الوجود على المعنى الَّذي قرَّره، وأمَّا على فرض أنَّها غير موجودة تكون معدومة، فلا شكَّ فيه. وكذا قوله: «انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث غير صحيح أصلاً» فإنَّ القول بوجود الشيء غير ما يصدق عليه حدّه المتعارف بحصَّة الجنس القريب وحصَّة الفصل لم يثبت إلاَّ على نحو ما قرَّرنا سابقاً من أنَّ الوجود إمَّا المعنى المَصْدري، أعني الكون في الأعيان كما هو معنى الوجود عند العامَّة أو حقيقة الشّيء الَّتي هي مجموع ركني ماهيته من المادَّة والصّورة، وهذا هو الَّذي صدر عن فعل الله واختراعه، ولم يصدر عن الله غير الوجود، وهذان الرُّكنان اللَّذان هما حقيقة إن كانا هما الفائضين عن فعل الله فهما الوجود، وإن لم يكونا الوجود فقد فاض عن فعله غير الوجود، ولم يقل به أحد، وإن كانا غيره ولم يكونا فائضَيْنِ عن فعله تعالى فهما قديمان، على أنَّ الله سبحانه هو الذَّاكر قبل المذكور، فإذا وجد المذكور ذكره بما هو عليه من الحقيقة، فهل يذكره بوجوده أم بغير وجوده، فإذا قلتَ بوجوده قلنا بوجوده الَّذي هو حقيقته أم لا؟، فإن قُلتَ بالَّذي هو حقيقته قلتُ: حقيقته ما حدّه الحقيقي شرحه وتفصيله وليس غير المادَّة.

وقوله: «فإنَّ العقل يحكم بامتناع ذلك» يحكم العقل بامتناعه.

في قول المصنف:
لأن الوجود للماهية ليس كالبنوّة للأولاد...

قال: وما قيل بأنَّ موجوديَّة الأشياء بانتسابها إلى الواجب الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأنَّ الوجود للماهيَّة ليس كالبنوَّة للأولاد، حيث يتّصفون بها لأجل انتسابهم إلى شخصٍ واحدٍ، وذلك لأنَّ حصول النّسبة بعد وجود المنتسبين واتّصافها بالوجود ليس إلاَّ نفس وجودها، قال بهمنيار في التّحصيل: إنا إذا قلنا كذا موجود فإنا نعني أمرين: أحدهما أنَّه ذو وجود كما يقال: إنَّ زيداً مضاف، وهذا الكلام مجازي، وبالحقيقة إنَّ الموجود هو الوجود، كما أنَّ المضاف بالحقيقة هو الإضافة.

أقول: لمَّا قرَّر مذهبه بأنَّ الوجود متّحد بالماهيَّة خارجاً وإِنْ تَغَايَرَا في الذهن، وأخذ في الاستشهاد على ثبوت الوجود للأشياء بوجوه منها ما ذكره في الاستشهاد من أنَّه لو لم يكن موجوداً لم يكن موجود قطّ، وذكر مذهبه بالاتّحاد، وذكر مذهب المشّائين والصّوفيَّة والقائلين بالانتساب لثلاث إرادات في ذكر هذه المذاهب:

إحداها: إنَّ الكلّ ينسبون الموجوديَّة للأشياء إلى الوجود، ولا ينسب أحد منهم وجود الأشياء أنفسها، وإلاَّ لزم ما قرّر سابقاً، وإن اختلفوا في الوجود ما هو بكونه عارضاً لها، أو معروضاً، أو بانتسابها إلى جاعلها، أو هو إلٰهُهَا وخالقها.

والثانية: إنَّ ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح، بل هو ظاهر البطلان.

والثالثة: إنَّ مرادهم لعلَّه هو كون العارضيَّة أو المعروضيَّة ليس بحسب الخارج، بل باعتبار ذهنيّ، وأنَّ الكلّ منهم قائل بالاتّحاد الخارجي، فيكون النّزاع لفظيّاً، ولهذا قال: «فلم يصحّ كونها موجودة بوجه» يعني لم يكن وجودها كما قلنا ولا كما يقولون هؤلاء، فلهذه الإرادات تعرّض لذكر أقوالهم وذكر كلام القائلين بالانتساب وأبطله كما سمعتَ، إلاَّ أنَّ إبطاله راجع إلى ظاهر اللّفظ، لأنَّ المصنَّف يأوّل مذاهب المتألهين من الصوفيَّة إلى مذهبه، فقال في إبطال ظاهر كلام أهل الانتساب: «انَّ كلامهم لا تحصيل فيه لأنَّ الوجود للماهيَّة ليس كالبنوَّة للأولاد»...الخ يعني أنَّ الانتساب ظاهره أن يوجد المنتسبان قبل الانتساب، لأنَّه متفرّع على وجودهما والماهيَّة ليست موجودة قبل اتّصافها بالوجود ليصحّ أنَّها موجودة بانتسابها إليه بل اتّصافها بالوجود نفس وجودها بخلاف البنوَّة للأولاد.

الوجود هو الوجود المخلوق:

ولقائل أن يقول: إنَّ التّمثيل مستقيم، فإنَّ البنوَّة مساوقة لوجود الأولاد في وجودها في الخارج لأنا لا نريد بالبنوَّة نفس وجودهم، وإنَّما نريد المساوقة الَّتي هي تمثيل للدّليل، فإنَّ انتساب الأشياء إليه تعالى مساوق لوجودهما، فإمَّا أن يكون [تكون] وجوداتهم عين انتساباتهم إليه تعالى أو غيرها، فإن كانت غيرها انتقضت أدلَّته في اتّحاد العاقل بالمعقول كما يأتي، وإن كانت وجوداتهم عين انتساباتهم إليه تعالى، كما قرّره العارفون في علمه تعالى بالأشياء بالعلم الإشراقي الحضوري، فإنَّ حضورها لديه عين انتسابها، وليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الَّذي هو نفس الانتساب، وإثبات موجوديّتها أنَّها عين

انتسابها إليه (عزَّ وجلَّ) متحقّق بعين ما استدلَّ به فيما بعد في اتّحاد العاقل بالمعقول وما قاله بهمنيار نقول به ونلتزمه على نحو ما أقرّره لك من قوله: «إنَّ الموجود هو الوجود»، ومعنى كون [كونه خ ل] التزامنا بذلك مشروطاً بكونه على ما أقرّره إنّي أقول: إنَّ الوجود الَّذي هو الموجود هو الوجود المخلوق والوجود الحق تعالى هو الموجود الحق (عزَّ وجلَّ) ولا اتّحاد بين الوجودين ولا الموجودين، ولا يطلق شيء من أحدهما على شيء من الآخر لا في الذّات، ولا في الصّفات، ولا الأفعال، ولا العبادة، وأمّا الاسم اللّفظي فموضوع [فهو موضوع خ ل] في الوجود الواجب تعالى بإزاء عنوان توحيده ومعرفته، وهو شيء خلقه الله تعالى وصفاً لمعرفته وَصفَ استدلالٍ عليه لا وصفاً يكشف عنه تعالى وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] وإلاّ لَعُرِفَ الله سبحانه بذلك الشّيء الَّذي فرضَ أنَّه مثل لعنوانه.

وفي الوجود الحادث موضوع بإزاء ذلك الوجودِ الحادث، وليس بين العنوان والحادث اشتراك معنويّ، لأنَّه بوضعينِ مختلفينِ: الأوَّل حقيقة والثاني حقيقة بعد حقيقة، ومرادنا بقولنا حقيقةٌ بعد حقيقة، أنَّ الثَّاني يجوز إطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى في جهة العلّيَّة والمعلوليَّة في الذَّوات أو الصِّفات أو فيهما، لا باعتبار أنَّ الوضع للأوَّل والثَّاني استعمل اللّفظ الموضوع للأوَّل فيه لعلاقة، بل الوضع الثَّاني وضع أوَّل [أوَّلاً خ ل] أيضاً ولا اشتراك لفظيّ، لأنَّا نشترط في الوضع المناسبة الذَّاتيَّة بين اللّفظ والمعنى، بأن يكون بين مادَّة اللّفظ ومادَّة المسمَّىٰ مناسبة ذاتية، وبين هيئة اللّفظ وصفة المعنى كذلك، وهذا الاعتبار متحقّق بالوضع بإزاء الوجود الحادث.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

وأمَّا في العنوان فلا تتحقّق المناسبة إلاّ من باب التّفهيم والتّعبير وليست ذاتيَّة، وإلاّ لكان لذلك العنوان مثل ولو في جهةٍ مَا، فيلزم أن يكون الله سبحانه يُعْرَفُ بذلك وهو باطل، لأنَّ الله عزَّ وجلَّ قال في كتابه العزيز: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فلو كان للدليل عليه شبيه أو مناسب بجهةٍ مَا لعرف به، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فافهم إن كنت تفهم، فلم يبق بينهما إلاّ نسبة الاشتراك في تسمية التّعبير والتّفهيم خاصَّة، فلذا قلنا: إنَّه حقيقة بعد حقيقة.

وعلى هذا ومثله ممَّا ذكرنا سابقاً ونذكر أنَّا إذا تكلَّمنا في الوجود فإنَّما نعني به الوجود المخلوق، وعلى هذا فنقول بظاهر كلام بهمنيار ولا نقول بمراده ولا بمراد المصنّف منه، لأنَّه يريد به الوجود الحقّ أو الوجود المطلق، فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق وليس له حقيقة إلاَّ ذاته، ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتهى المخلوق إلى مثله»[1] انتهى.

الوجودات وجدت بنسبتها لله تعالى:

وقول بهمنيار الحكيم: «إنا إذا قلنا: كذا موجود فإنَّا نعني أمرين: أحدهما: إنَّه ذو وجود كما يقال: زيد مضاف وهذا الكلام مجازي» انتهى. مقرَّر للأمر الثَّاني بأنَّ الموجود هو الوجود وأنَّ لحاظ المغايرة مجاز، فيحمل على المعنى العامي، أي الكون في الأعيان، وكذلك قوله: «كما أنَّ المضاف هو الإضافة» وهذا شاهد للقول الثَّاني بأنَّ الوجود هو الانتساب إلى الواجب.

وأمَّا قولي بأنّي لا أقول بمرادهم، فلأنَّهم يزعمون بأنَّ الوجود

(١) دفع الشبه عن الرَّسول صلى الله عليه وآله: ص٥٢، وص١٠٤.

موجود متأصّل في الخارج جزئي[1] حقيقي ليس فيه لذاته جهة تعدد بوجهٍ مَا، وهو الوجود الحق تعالى ليس كما يريدون، لأنَّهم يريدون بأنَّ الموجودات وُجدت بنسبتها إلى الوجود الحقّ تعالى، وإن لم يكن الوجود فيه، مستَنِدين إلى أنَّ صِدْقَ المشتقِ عَلَىٰ شَيْءٍ لا يقتضي قيامَ مَبْدأ الاشتقاقِ به، فإنَّ صدقَ الحدَّادِ مَثلاً إنَّما هو بسبب كون الحديدِ موضوعَ صناعَةِ ذلك الشَّخص، وهذا يُشْعِرُ بِأَنَّ الوجود لم يرتبط بشيء من الممكنات، لأنَّه عندهم شيء واحد جزئيّ بسيطٌ حقيقي وهو الله تعالى.

وأنا أقول مثلاً: بأنَّها موجودة بنسبتها إليه تعالى، وتلك النّسبة هي عينُ وجوداتهم، وهي وجودات متكثّرة إذا نسبتها بعضها من بعض وجدت مراتبها مختلفة، كلّ سافلةٍ شعاعٌ للعالية على نحو ما سبق، وكلّ هذه الوجودات عين الموجودات وذواتها بما انتسبت به انتساباً إشراقيّاً، فقولي غير قولهم وإن صلح اللّفظُ لي ولهم في بعض الأحوال، لأنّي أقول بهذه النّسبة المَعْنى، وهم يقولون: يصحّ إطلاق المشتقّ على شيء بسبب انتساب ذلك الشيء إلى مبدئِهِ انتساباً مخصوصاً، وإطلاق الوجود على الممكنات كذلك لا أنَّ [لأنَّ خ ل] الوجود قائم بها نحواً مِنَ القيام، بل الوجود عينُ ذاتِ الواجب تعالى ولا تعدّد فيه أصلاً، وما سواه من الموجودات لأجل انتسابها إليه تعالى انتساباً خاصاً صار موجوداً وتطلق عليه الموجوديَّة، ولا يتوهَّم أنَّهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود في الواجب والممكن، فإنَّهم يطلقون الموجود على الواجب

(١) قولي: جزئي، لا أُريد به ما يقابل الكلّي، لأنَّه تعالى ليس جزئياً بهذا المعنى، ولا كليّاً لأنَّهما صفة الحادث، وإنَّما أُريد بالجزئي المُتشخّص بذاته، أي المتميّز لا المتشخّص بالمشخّصات، فإنَّ هذا حادث فافهم، منه دام ظله السامي.

أيضاً إذ ذاك اختلاف في المصداق دون المفهوم، ويجوز أن يكون المصداق مختلفاً مع كون المفهوم واحداً في الجميع كما سيجيء.

توافق بين المصنف ومشايخ الصوفية:

والحاصل أنَّهم يقولون بوحدة الوجود دون الموجود على الوجه الَّذي مرّ. انتهى ما نقل من معنى كلامهم والمصنَّف نقل هنا كلام بهمنيار مستشهداً به لتوافق الإرادتين واتّحادِ المرادَيْن، وربَّما جمع بين مذهب المصنّف أيضاً ومذهب أهل الانتساب بأنَّ المراد بالانتساب هو الوجود الارتباطي التعلّقي، وهو قد قال: «إنَّ جميع الوجودات [الموجودات خ ل] الإمكانيَّة هي عين التعلّقات والارتباطات» فصرَّح هو بالمراد، وهم عبَّروا عنه بالانتسابات، فلذا قالوا: «بأنَّ تلك الانتسابات مجهولة الكنه والحقيقة» كما قال هو: «إنَّ الوجود مجهول الحقيقة» وإنَّما اعترض على ظاهر كلامهم كما تقدَّم وإن كان مراده مرادهم.

وما توهَّم من أنَّ صريح قولهم: «إنَّ الماهيَّة أثر الجاعل وإنَّ إطلاق المشتقّ على شيء لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به»، ينافي مراد المصنِّف، يعارضه قولهم: «إنَّ الجاعل هو الماهيَّة» يوافق قول المصنِّف تبعاً لمحقّقي مشايخ الصّوفيَّة وكبارهم، من أنَّ الجاعليَّة والمجعوليَّة في الحقيقة يرجعان إلى تطوّرات المبدأ الأوَّل في مراتب مظاهره وأطواره في شؤونه، وقولهم: «إنَّ إطلاق المشتقّ لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به» مع قولهم: «وإطلاق الوجود» من هذا القبيل، قيل: يريدون بمبدأ الاشتقاق الوجود المطلق، ولا ريب أنَّه من حيث هو مطلق لا يكون مقيداً بالقيام بها، وإنَّما القائم نحواً من القيام طور من أطواره فتتّفق الإرادتان.

والمعروف من مذهب [مذاهب خ ل] الأوائل من أساطين الحكماء الَّذين أخذوا عن الحكمة السماويَّة الَّتي نزل بها الوحي على أنبياء الله ﷺ أنَّهم وافقت عباراتهم عبارة من تأخَّر عنهم، إلاَّ أنَّهم يريدون منها معنى يوافق الحقّ، لأنَّهم يريدون بأنَّ الوجود القائم بها نحواً من القيام أي ممَّا يسمَّىٰ قياماً لغةً في كلّ شيء بحسبه، وهو طور من أطوار الحقّ سبحانه، أي من أطوار ظهوراته بأفعاله ومفعولاته فالأوائل يريدون أنَّه تعالى يظهر بفعله ومفعوله الظُّهور الفعلي، وهو على حاله قبل فعله ومفعوله، وبعدهما لم يتحوَّل من حال إلى حال ولا يتبدَّل [ولا تتبدَّل خ ل] عليه الأحوال، ولا يعتريه التغيير والزّوال، ولم يتنزَّل من رتبة الذَّات إلى رتبة الأفعال، وإنَّما معنى ظهوره بهم إظهاره لهم بهم، وهي الظهورات الفعليَّة والمفعوليَّة، وعباراتهم السَّابقة تصدق على هذه المعاني.

وأمَّا من تأخَّر عنهم فأخذوا العبارة بعينها بأنَّ ذلك طور من أطوار ظهوراته كما قال الأوَّلون وأرادوا به أنَّه تعالى يظهر بذاته في أفعاله ومفعوله وأنَّ الجاعل هو المجعول، والعاقل هو المعقول، والفاعل هو المفعول، وقالوا: الذَّات واحدة والنُّقوش كثيرة [والكثرة نقوش خ ل] ويقول شاعرهم من أتباعهم:

كلّ ما في عَوالمي من جمادٍ ... ونباتٍ وذات رُوحٍ مُعَارِ
صُوَرٌ لي خلعتُها[خلقتها خ ل] فإذا مَا ... زِلتُها لا أزولُ وهي جواري
أنا كالثوب إنْ تَلوَّنتُ يوماً ... باحمرارٍ وتارةً باصفِرارِ

فإذا أجمل هؤلاء في عباراتهم ربَّما وافقت ما أجمل الأوائل، وإذا صرَّح كلّ بمراده افترقوا فغرَّب الأوائل وشرَّق الأواخر، وكلٌّ ميسَّر لما خلق له، وكلٌّ عامِلٍ بعمله وإلى الله ترجع الأُمور وإنَّ في

كلماتهم لمستفظعاتٍ من الأُمور لو تصدَّيتُ لكشف ما فيها من المنكرات لرأيت ما تضيق به الصّدور ولا تسعه السّطور وإنًّهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإنَّ الله لعفو غفور لمن لم يستمرّ على حاله من بعد مَا تَبَيَّنَ له الهُدىٰ.

في قول المصنف:
لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان...

قال: الخامس أنَّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقَّق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوعٍ، وذلك لأنَّ نفس الماهيَّة لا تأبى عن الشّركة في كثير، وعن عروض الكلّية لها بحسب الذّهن، وإن تخصَّصت بألف تخصيصٍ من ضمّ مفهومات كثيرة كلّية إليها، فإذن لا بدَّ أن يكون للشَّخص زيادة على الطَّبيعة المشتركة تكون تلك الزّيادة أمراً متشخِّصاً لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة، ولا نعني بالوجود إلاَّ ذلك الأمر، فلو لم يكن متحقِّقاً في أفراد النّوع لم يكن شيء منها متحقِّقاً في الخارج هذا خلف.

أقول: قوله: «لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان» المراد بالصّورة مطلق الحصول، فإنَّه في الظَّاهر صورة الوجود يعني أثره الدالّ عليه، ولا يريد به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود، لأنَّ البساطة الحقيقيَّة تنافيها يقول: «لو لم تكن [ولو لم يكن خ ل] في الخارج للوجود ما يدلُّ على تحقّقه في الخارج بأن تكون أشياء موجودة في الخارج، لا يجوز أن يستند وجودها إلى نفسها [أنفسها خ ل]» على ما قرَّره سابقاً مثل قوله: «إذ لو كانت موجوديَّة الأشياء بنفس ماهيّتها لا بأمر خارج، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء» وأمثاله وقد تقدَّم بما فيه لم يتحقَّق

في الأنواع، أي في كلّ نوع من الأنواع جزئي حقيقي، بحيث يكون شخصاً من نوع منها، لأنَّه إذا لم يتحقَّق من جهة الوجود الَّذي يتحقَّق بنفسه وذاته في الخارج لا بشيء غيره، فإمَّا أن يتشخَّص ويتحقَّق بنفسه وهذا شيء للوجود لا له أو بأُمورٍ اعتبارية، وهي ليست موجودة، فلا توجد غيرها، أو بنفس الماهيَّة وهي بدون حقيقة الوجود لا وجود لها إلاَّ في الذّهن، وهي كلّية لا يمتنع من وقوع الشّركة فيها بين كثيرين، وتعرض لها الكلّية، لأنَّها المفهوم الذّهني العامّ، ولو فرض لها ضمّ كلّياتٍ كثيرة بينها بنسبة بعضها إلى بعض العموم والخصوص مطلقاً أو من وجهٍ بحيث يتخصَّص جهة عموم بعضها بجهة [بحسب خ ل] خصوص بعضٍ، كالطائر الولود[1]، لم تنخلع عن العموم، فلا يتشخَّص بنفسها جزئيُّها [بعض جزئيتها خ ل] فلا بدَّ له من أمر زائد على طبيعة نوعه متشخصٍ في الخارج بنفسه، يمتنع وقوع الشّركة فيه للكثرة لذاته، ليكون ذلك الفرد الجزئي البارز من نوعه بذلك الزّائد متشخِّصاً، وذلك الأمر الَّذي به تشخّص الجزئي هو الوجود، هذا مراده من معنى كلامه.

المشخصات ليست من نوع الذوات:

وأقول: إن المشخِّصات الَّتي بها يتشخص الفرد الواحد من النّوع لَيْسَتْ من نوع الذَّوات الَّتي هي المواد، وإنَّما هي من نوع الهيئاتِ، لأنَّها من قبيلِ الحُدُود، وإن كانت جزءاً من الماهيَّة باعتبار كونِها من متمّماتِ القابليَّة، ولها ماهيّات كلية لكلّ حدٍ مشخّص ماهيَّةٌ هو حصَّة منها، مجموعُ تلك الحصص فصلٌ يتميَّز به نوع ذلك الجنس الَّذي منه حصَّة تتقوَّم بذلك، فهيولى المواد أجناس، وهيولى الفصول

---

(١) الطائر الولود: هو الخفَّاش.

أجناس مثلها سُلِخَت[١] في الحقيقة من هيولى الأجناس وإن كانت حصص الأجناس تتقوَّم بالفصول تقوُّمَ اختصاصٍ وتعيّنٍ.

فالماهيَّة النوعيَّة الَّتي تكون مادَّة الجزئي الخارجي حين تحقّقِه في الخارج منها كليَّة عامَّة، وهي الَّتي من نوع الذَّواتِ كما ذكرنا قبل والحصَّة المأخوذة لزيد أو لعمرو منها ذاته الَّتي هي وجوده عندهم ومقبوله.

والماهيَّة النوعيَّة الَّتي تكون صورة الجزئي الخارجي حين تحقّقه في الخارج، منها كلّيَّة عامَّة وهي الَّتي قلنا: إنَّها من نوع الهيئات والحصَّة المأخوذة لزيدٍ أو عمرو، منها هي ماهيّتُه وقابليّته والمشخِّصَات للفرد الجزئي في الخارج حدود الحصَّة [للحصَّة خ ل] الوجودية الماديَّة كلّ حدٍّ حصَّةٌ من ماهيَّة كليَّة مجموع تلك الحدود فصلٌ لنوعٍ، وهي لكلّ فردٍ من أفراد ذلك النّوع، ولكنَّها تختلف في أجزائها أو جزئيَّات جزئيّ منها بالشدَّة والضعف، والقلَّة والكثرة، في المرتبة والجهة، والمكان والوقت، وفي ترتيبها الوضعي، فلذلك اختلفت [اختلف خ ل] أفراد النّوع في أكثر أحوالها وصفاتها، ومراتبها وآجالها، مع استوائها في نوعِها، فكلّ واحد من المشخّصات للحصَّة الوجوديَّة النّوعيَّة حصَّة من ماهيَّة كليَّة، وهذه الحصة حدّ من حدودِ تشخّصِ الشَّخصِ، سواء اعتبرنا ذلك الحدّ المشخص جزءاً كما في ظاهر الحال أو جزئيّاً كما هو في الواقع، والمصنف استدلَّ بوجود جزئيٍّ خارجي متشخّصٍ من ذلكَ الكلّي العامّ الذّهني على وجود فردٍ متشخّصٍ بذاته، به يتشخَّص ذلك الجزئي المتشخّص، لأنَّ الماهيَّة الذهنيَّة لا تقبل ذلك، وإلاَّ لجاز

(١) أي اشتقت لأنَّها خلقت من المواد. منه.

امتناعها لقبول الشّركة في كثيرين، ولا يكون من انضمام أمثالها إليها، ولا يكون المتشخّص من نفسه ولا يكون إلاَّ من خارجي متشخص بنفسه وهو الوجود، وهذا كلام من انحصرت مداركه في المفاهيم، لأنَّ علمه علم أخبارٍ لا علم عيانٍ، ولو كان علم عيانٍ لما جَعل منشأ التشخّصات هو الوجود، لأنَّه إن جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخّص، لأنَّ العلل[1] الوجودات علل فاعليَّة، ومنها يصدر التّأثير خاصَّة، والتشخّصات من لوازم الماهيَّة وتوابعها، لأنَّها حدودها.

وإنْ جعله من علل الماهيَّات أثبتَ ما نفاه هو وغيره، من أنَّ المشخّصات والحدود ليست من لوازم الوجود، وإنَّما هي من لوازم الماهيَّة، ثمَ إنَّ المشخّصات منها نوعيَّة ومنها شخصيَّة، والتشخّص الجزئي به تتكثر الأفراد بما يلحقها من المميّزات لبعضها من بعض، ولا يكون من بسيط الحقيقة ولا من متّفق الحقيقة، لأنَّ البَسيط لا تكثر فيه، والمتّفق لا اختلاف فيه، فلو كان الوجود منشأ للتمييز بين الأفراد أفراد الأنواع لكان مركباً مختلفَ الحقيقة.

فحيث كان الجزئي الخارجي المتشخّص بما هو خارجي متشخّص متشخّصاً بالحدود المختلفة، كان كلّ حدٍّ منها حصَّة من ماهيَّة كليَّةٍ، كان مجموعُ تلك الحِصَصِ المختلفة من ماهيَّاتها المتعدّدة المختلفة هو منشأ تشخّص ذلك الجزئي، فاستغنت تلك الهويَّات الخارجيَّة في تشخّصها وتمايزها في بعضها عن بعضٍ عن الوجود، لأنَّ الوجود إن عنى به الفاعل (عزَّ وجلَّ) فإنَّما ميَّزها ببعضِها عن بعضٍ لم تكن جزءاً منه، ولا تنزّله بذاته، وجعلوا له من عباده جزءاً ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ

(١) كذا في الأصل.

لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾ [١] وإن عنى به الوجود المصنوع فإن رضي بأنَّه مادَّة كلّ الأشياء المصنوعة وكلّ فردٍ جزءٌ منه، أي من حقيقته هو مادَّة ذلك الفرد، وجزء من هيئته هي صورة ذلك الفرد فذلك ما كُنَّا نبغي، وإن عنى غير هذين وعلى غير ما قرَّرنا سابقاً في بيان تقوّم الأشياء بموادّها تقوّم ركنيّ، فعليه أن يثبت العرش أوَّلاً، ثمَّ ينقش.

فيا أيُّها النّاظر في كلامي، فإيَّاك أن تقول: هذا شيء لم يقل به أحد من العلماء ولا الحكماء، فإن كنت مقلِّداً لهم فليس لنا معك كلامٌ، وإلاَّ فتفهَّمْ وتفطَّن تسلم، ولا تكذّب بما لم تحط به علماً ولما يأتك تأويله، والله سبحانه وليّ التّوفيق.

(١) سورة الزخرف، الآية: ١٥.

في قول المصنف:
وأما قول إن التشخص...

قال: وأمّا قول إنَّ التشخّص من جهة الإضافة إلى الموجود الحقّ المتشخّص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مرّ فإنَّ إضافة الشيء إلى شيء بعد تشخّصهما جميعاً، ثمَّ النّسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقليّ كليّ، وانضمام الكلّي إلى الكليّ لا يوجب الشخصيَّة، هذا إذا كان المنظور إليه حال النّسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك نسبيَّة، أي معنى غير مستقل، وإذا كان المنظور إليه حال الماهيَّة بالذَّات، فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب إلى [لا ـ خ ـ ل] غيرها، ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون مَنْسوبة إلى مكوِّنها وجاعِلها، ولا نعني بالوجود إلاَّ ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكُه إلاَّ بالشّهود الحضوري كما سيتّضِحُ بيانه.

أقول: وقوله: «وأمَّا قول إنَّ التشخص ـ إلى قوله ـ فساده» قد تقدَّم أنَّه إنَّما أبطل ظاهره، وأمَّا باطنه يعني مرادهم فقد حاول توفيقه مع مذهبه، وهو قائل به، ويأتي عن قليل بيان ما يدل على هذا من كلامه.

وأمَّا نحن فنقول بموجبه، وليس كما أراد، ولا كما أرادوا وقد تقدَّم ويأتي.

وقوله: «بمثل ما مر» يشير إلى قوله قبل في ردّ كلامهم هذا: «فكلام لا تحصيلَ فيه، لأنَّ الوجود للماهيَّة ليس كما البنوَّة للأولاد»... الخ وقد تقدَّم إبطال إبطالِه فراجعه، وأراد بمثل ما مرّ أن [غير - خ] هذا الدّليل يدلُّ على إبطاله أيضاً، ولعلَّه ما أراد به هنا، ولذا أتى بتعليله بالفاء ليدلّ على ارتباطه بالأوَّل، وهذا التّعليل كما تقدَّم عليل، فإنَّ هذه الإضافة للشّيء إلى شيء هي عين وجود نسبة المضاف، فلا يتحقَّق قبلها كما يتوهَّمه المصنّف، حيث أثبته في أحد الاعتبارين قبل النّسبة بقوله: «وإذا كان المنظور إليه» ويأتي الكلام فيه.

المعقول في الذهن:

وقوله: «ثمَّ النّسبة بما هي نسبة أمر عقليّ كليّ»، فيه ما تقدَّم مراراً من أنَّ كل مَعْقولٍ فإنَّه في الذّهن أمر وجوديّ ظلّي انتزاعي انتزع من خارجي متحقّق. وأمَّا كونه كليّاً فمن تعقّله باعتبار ما يفهم من لفظ اسمه، وهذا الشَّبح لا يصدق بالمطابقة على ما في الخارج إلاَّ مع تقييده بمشخِّصاته، وإلاَّ لكانت حقيقة الجنس نوعاً كاسم الحيوان في صدقه على زيد والفرس، فإنَّهما بهذا الاعتبار فردان من نوع لا فردا نوعين من جنس على أنّه ليس كلّ انتزاعيّ كليّ، بل تكون الصّور جزئيَّة إذا انتزعت من جزئي، فإنَّك إذا أردت تصوّر زيد لا تتصوّر حقيقة نوعه لتكون تلك الصّورة كلية.

منشأ التشخص الخارجي:

وقوله: «وانضمام الكليّ إلى الكليّ لا يوجب الشَّخصية»، إنَّا قد قَدَّمْنَا أنَّ التشخص الخارجي ليس منشأه الوجود لكونه أعمّ، والعامّ لا يخصّص تشخيصاً، وإنَّما منشأه أن تحضر في الذّهن كليَّة ذاتية، أي مادّية، ويحضر معها كليَّات صفاتيَّة، فيأخذ حصَّة من الأُولى وهي

مادَّة المتشخّص، ويأخذ من تلك الكلّيّات حِصصاً مشخَّصة هي حدود حصة الأُولى، وبهذه الحصص الصفاتيَّة يتشخَّص وقوله: «هذا إذا كان المنظور إليه حال النّسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك الاعتبار نسْبِيَّةٌ»، فيه أنَّ النّسبة إن نظرتَ إليها من حيث هي هي فكما قال، ولكنَّا ننظر إليها من حيث هي نسبة، فهي بهذا الاعتبار نسبيَّة أي غير مستقلَّة مثاله إذا تصوَّرتَ العرضَ من حيثُ هو هو، فإنَّه حينئذٍ ذات، أمَّا إذا تصوّرته من حيث هو عرض، فإنَّه يتوقَّف تصوره على حضور معروضه، فهو إذ ذاك عرض، فتصوَّر تلك النّسبة من حيث هي نسبة والمنظور إليه هو المنسوب، كذلك فإنَّه لا ينظر إليه من حيث هو هو لأنَّ كلّ شيء نظر إليه من حيث هو هو انقطعت بهذا الاعتبار عنه نسبة الارتباط والانتساب لا فرق بين الماهيَّات والوجودات، ولا بين الذَّوات والصِّفات، إذ ليس هذا نظر حقيقة على ما هو عليه، وإنَّما النّظر والاعتبار الَّذي تنشأ عنه [عند خ ل] الآثار وتُبنى عليه الأحكام أن تنظر الشّيء على ما هو عليه، فتنظر المفتقر إليه حال افتقاره، والغني عزَّ وجلَّ في غناه، فتنظر إلى المنظور إليه من حيث هو منتسب لأنَّ ذلك هو ما هو عليه في نفس الأمر وهو عين وجوده كما اعترف بهذا المعنى في مواضع متعدّدة في كتابه هذا وغيره.

حقيقة الشيء وجود موصوفي وصفاتي:

قوله: «وأمَّا المنظور إليه بالذَّات»...الخ هذا النّظر هو حيثيَّة النّظر الأوَّل، أي من حيث هي مفهومات، لأنَّ المآل واحد وإن تغيَّرت العبارة، فهي من حيث حقيقتها، وهي كونها منسوبة محكوم عليها بالانتساب، على أنَّ هذا الحكم لا يخرجها عن حقيقتها وفقرها، بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكماً على وهم بوهم، وما هذا الفرض الَّذي فرضه المصنّف إلاَّ مثل قولك: إذا كانَ المنظَور إليه نور الشَّمس

المشرق على الأرض بما هو هو، أو من حيث مفهومه مع قطع النظر عمَّا هو عليه في نفس الأمر، فإنَّك لم تقع على شيء من حقيقته، ولا يخرجه فرضك عمَّا هو عليه، وسيأتي في كلامه ما يلزم منه على رأيه صحَّة هذه الدَّعوى الَّتي سعى في إبطالها في مثل قوله في الاستشهاد السَّابع حيث قال: «إنَّهم قالوا: إنَّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه، ولا شكَّ أنَّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجيّ زائد على ماهيّته»...الخ وهذا يلزم عليه القول بالانتساب. وقال في آخره: «فكذلك حكم الجواهر، ولهذا لا قائل بالفرق» انتهى ولا يلزمُنا حيث رددنا كلامه هذا هناك نقض كلامِنا، لأنَّ حقيقة الوجود للشّيء عندنا وجود موصوفي ووجود صفاتي، فوجود زيد مثلاً حصَّة من الموصوفي وهي مادَّته، وهو [هي خ ل] وجوده، وهو الحصَّة الحيوانيَّة من نوعه وحصَّة من الوجود الصِّفاتي، وهي صورته، وهي ماهيّته الأُولى، أي انفعال الحصَّة الأُولى وقابليّتها، وهي الحصَّة الناطقيَّة من نوعه، فبالنّسبة إلى العرض ليس مادّته حلوله في المعروض ولا صورته، وبالنّسبة إلى ما ذكر من الانتساب فليس كما أرادوا، ولا كما أراد، بل الأشياء منتسبة إلى فعله لا إلى ذاته تعالى، ونسبتها إلى فعله كنسبة الضّرب الَّذي هو أثر ضرب الفعل الماضي إليه فوجودها متقوّم بفعله تعالى تقوّم صدُورٍ، فوجودها الظَّاهري الموادّ مع الصّور والصّدوري أنَّها أثر فعله، فـ«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، فلا يرد علينا بَحْثٌ لا هنا ولا هناك على أنَّه ليس له كون زائد منها على الانتساب إليها، إذ معناه كونه نوراً لَهَا، لا أنَّ معناه أنَّه هو ليحتاج إلى كونٍ غير الانتساب، فإنَّ الانتساب هو نفس كونه، وإذا أردتَ معرفة هذا من كلام المصنّف فانظر إلى قوله في اتّحاد العاقل بالمعقول، والحسّ

بالمحسوس، وفي العلم الحضوري قائلاً هناك بما نفاه هنا، وقد مرَّ أنَّه إنَّما يُبْطِلُ ظاهر كلام هؤلاء وإن كان يوافقهم في المراد، ولكنَّه أبطل ظاهره بما هو باطل، والباطل لا يُبْطِلُ الحقّ بل يُصَحِّحُهُ إذا عارضه.

النسبة مع المنتسبين أو مع وجود المنتسب:

وقوله: «ما لم يكن لها كون، هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مُكَوِّنِها وجاعلها». . . الخ. هذا بناء منه على ما نبَّهنا عليه سابقاً من أنَّ النّسبة لا تكون إلاَّ بعد وجود المنْتسِبين وهو غلط، بل كما تكون بعد وجودهما في النّسبة الظاهريَّة القشريَّة تكون مع وجودهما أو وجود المنتسب، خاصَّة إذا كانت النّسبة من جهته، كالَّذي نحن فيه في النّسبة الحقيقيَّة الذَّاتيَّة على جهة المساوقة، كالكسر والانكسار، وكالبنوَّة الَّتي أنكرها كما قرَّرنا ثبوتها قبل هذا.

وقوله: «ولا نعني بذلك الوجود إلاَّ ذلك الكون» أقول: ولا نعني بذلك الكون إلاَّ ذلِك الانتساب عند أولي الألباب.

وقوله: «ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلاَّ بالشّهود الحضوري» أقول: إن أراد به الوجود الحقّ (عزَّ وجلَّ) كما يراه لا يمكن تعقّله وإدراكه لا بالشّهود الحضوري ولا بالغيبة، وإنَّما هو ظاهر لكلّ شيء بآياته في الحضور والغيبة كما قال الصّادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[١] «يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك»[٢] انتهى. وإن أراد به الوجود الحادث فهو ظاهر مشاهد بالأبصار الحسيَّة والأسماع الظاهرة [الظاهرية خ ل] وبالبصائر الباصرة، والله سبحانه ولي التوفيق.

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٢) مصباح الشريعة: ص٦٧، الباب ٢٩.

في قول المصنف:

اعلم أن العارض على ضربين...

قال: السَّادس، إعلم أنَّ العارض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهية، والأوَّل كعروض البياض للجسم، والفوقيَّة للسماء في الخارج، وكعروض الكليَّة والنوعيَّة للإنسان، والجنسية للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنّوع، وقد أطلقت أَلْسنة المحصّلين من أهل الحكمة بأنَّ اتِّصاف الماهيَّة بالوجود وعروضه لها، ليس اتصافاً خارجيّاً وعروضاً حلوليّاً، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتِّصاف بتلك الصّفة، بل مجرَّداً عنها وعن عروضها، سواء كانتِ الصفة انضماميَّة خارجيَّة كقولنا: زيدٌ أبيض، أو انتزاعيَّة عقليَّة كقولنا: السَّماء فوقنا، أو سلبيَّة كزيد أعمى.

أقول: المراد بالعارض، الخارج المحمول عَلىٰ معروضه، وهو قسمان: الأوَّل: العارض لوجود الشّيء، والثاني: العارض لماهيّته، والأوَّل عندهم قسمان:

أحدهما: العارض الموجود في الخارج للوجود الخارجي.

وثانيهما: العارض الموجود في الذّهن للوجود الذّهني.

والثاني قسمان:

الأوَّل: العارض الموجود في الخارج للماهيَّة الخارجيَّة عند قَومٍ، وهو الصَّحيح، وقيل: هو العارض الموجود في الذّهن للموجود [الموجود خ ل] الخارجي.

والثاني: العارض الموجود في الذهن للماهيَّة الذّهنيَّة.

فالأوَّل: مثل ما مَثَّلَ به المصنّف، كعروض البياض للجسم، فإنَّه خارج عن وجود الجسم عارض له محمول عليه، هذا على ظاهر الحال وإلاَّ ففي الحقيقة هو من مشخصات الجسم ومتمِّمات قابليّته، فهو من عوارض الماهيَّة وحدودها الَّتي تتألَّف منه، فهو من متمِّماتها، هذا على ما قيل بأنَّه لون.

وربَّما استدلَّ على أنَّه لون بما روي عن عليّ بن الحسين عليه السلام حين سئل عن العرش فقال: «إنَّه مركَّب من أربعة أنوار: نور أحمر منه احمرَّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرَّت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرَّت الصّفرة، ونور أبيض منه ابيضَّ البياض»[١] انتهى.

ومعنى كون البياض لوناً أنَّه خارج عن الذَّات وليس من مقوِّماتها الذَّاتيَّة، وإنَّما هو من لواحِق الرّتبة. وقيل: بأنَّه ليس بلون، لأنَّه في الحقيقة جزء الذَّات من لوازم مقوِّماتها. لما تقرَّر في الطَّبيعي أنَّ كلّ باردٍ ورطبٍ أَبْيَضُ، مثلاً الماء بارد رطب، يعني أنَّ ماهيّته مركَّبة من برودة جوهرية ورطوبة جوهريَّة، والبياض لازم ضم أحدهما إلى الآخر، بمعنى أنَّه مقتضى اجتماعهما، فلا يتحقَّق [تتحقق] حقيقة الماء إلاَّ بذلك الضمّ، ولا ينفكّ الضمّ عن البياض لأنَّه انفعال أحدهما بالآخر الَّذي هو مقتضى ذلك الضمّ أو هو حاصله.

---

(١) البحار: ج٢٤، ص٣٧٤، باب ٦٧، وج٥٥، ص٢٤، باب ٤. تفسير القمي: ج٢، ص٢٤.

وأمَّا عدم إحراق النَّار لإبراهيم عليه السلام فليس لعدم ضمّ الطَّبيعتين، بل لقلب فعلها الَّذي هُوَ الإحراق بالنّسبةِ إلى إبراهيم عليه السلام، ولهذا كانت في تلك الحال تحرق الطَّير في السَّماءِ إذا مَرَّ بها.

وربَّما استدلَّ على أنَّه لون بما روي في الرِّواية المتقدِّمة بطريق آخر فيه، منه البياض، ومنه ضوء النَّهار، ولم يقل عليه السلام منه ابيض البياض، فعلى هذا القول يكون من الذَّاتيّات، فيكون حدّ الماء مثلاً أنَّه العنصر البارد، الرّطب الأبيض، السيَّال المائع، وإنَّما جعل البياض من العوارض الخارجيَّة على هذا، من دلالة الاسم من حيث التّسمية، ومن جهة مغايرته لسائر الألوان.

والثاني: وهو العارض الموجود في الذّهن للوجود الذّهني على القول بثبوته، أي بثبوت الوجود الذّهني، كعروض الكلية والنوعيَّة للإنسان، وعروض الكلية والجنسيَّة للحيوان في الذّهن، وعلى القول بأنَّ الكليَّة والنوعيَّة والجنسيَّة وما أشبهها ليست أُموراً اعتباريَّة لا تحقّق لها إلاَّ في الفرض، بل هي بحقائقها موجودة في الذّهن كما عند كثيرٍ من المحقِّقين.

وأمَّا عندنا فهي ظليَّة انتزاعيَّة من حقائقها الخارجية إلاَّ أنَّها موجودة بوجود ذهنيّ، وهو حظ تلك الأشباح من الوجود والتحقُّق، وبوجودٍ خارجيّ مَوْجُودٌ في كلّ هيولى، وفي مجموع أفرادِها الخارجيَّة، ولهذا عبَّرنا عنه بالعارض الموجود.

والثالث: وهو العارض الموجود في الخارج للماهيَّة الخارجيَّة عند قوم، وهو الصّحيح عندنا.

وقيل: هو العارض الموجود في الذّهن للوجود الخارجيّ كما أشار إليه المصنّف بقوله: «والفوقية للسَّماء في الخارج» يعني به أنَّ الفوقيَّة

معنى ذهنيّ لا حصول له في الخارج عارض لوجود السَّماء، وإنَّما الموجود [الوجود خ ل] في السَّماء أنَّه فوقنا. وأمَّا الفوقيَّة فإنَّها من المعقولات الثانويَّة الاعتباريَّة، وقد تقدَّم في نظائرها الكلام من أنَّها - أي الفوقيَّة - شيء وجوديّ خارجيّ، خلقه الله سبحانه من تكوينه السَّماءَ فوقنا، وليست كما قالوا إنَّما هو [هي خ ل] عبارة عن كون السَّماء فوقنا، ومعنى عروضها لما في الخارج هو اتِّصافه بها من حيث هو في الخارج وليست شيئاً إلاَّ في التعقُّل، بل هي متحقّقة في الخارج وإنْ كانت في وجودها مترتبة على وجوده كما هو شأن جميع الصِّفات في ترتّب وجودها على وجود موصوفاتها، وإن لم تكن الفوقية شيئاً متحقّقاً موجوداً في الخارج لم يَتَحقّق اتِّصاف السَّماء بها في الخارج، بل يكون متّصفاً بها في الذّهن، لأنَّه مَقامُ وجودها، فلا فوقيَّة له في الخارج، فلا يكون فوقنا، وذلك كسائر الصِّفات مثل حركة يد زيد، فإنَّ يده لا يتّصف [لا تتصف خ ل] بالحركة في الخارج إلاَّ إذا وُجِدَتِ الحركة في الخارج، ولكن إذا كان العالم إنَّما علمه ما استفاده من مفاهيم العبارات ودلالاتها اللفظيَّة ممَّا فهم منها فلا يتعدَّاها، وهو في الحقيقة لا يرى شيئاً من المحسوسات إلاَّ من القول كالأعمى الَّذي لا يعرف من المبصرات إلاَّ معنى ما سمعَهُ.

والرابع: وهو العارض الموجود في الذّهن للماهيَّة الذهنيَّة، وهو الَّذي أشار إليه المصنّف بقوله: «كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنّوع» بمعنى أنَّ الفَصل من حيث هو خارج بمفهومه عن مفهوم الجنس لاحق به في معناه الذّهني، وإن اتّحد به في الوجود لا أنَّ المراد بعروضه [أنَّه - خ] إنَّما قيل له: إنَّه عارض، لأنَّ لمعروضه شيئاً ما من الحصول والتحقُّق بدونه، وهذا العروض الرَّابع هو نظير عروض الوجود للماهيَّة عند المصنّف.

وقوله: «وقد أطلقت أَلْسِنَةُ المُحصِّلين»..الخ. يعني به أنَّ أهل التّحصيل من أهل الحكمة، سواء كانوا من الإشراقيِّين أم من المشّائين على ما يظهر من بعض كلامه، توافقت إطلاقات عباراتهم وإراداتهم على أنَّ المراد من اتِّصاف الماهيَّة بالوجود وإطلاق عروضه لها، ليس على جهة الاتِّصاف الخارجي ليلزم تقوّمُها بدونه، ولا على جهة العروض الحلولي لتكون متحقِّقة قبل عروضه، أو يكون لها جهة مَا من التحقُّق، والحصول مجرَّداً عن عروضه بنوع ما مرَّ من التجرُّد، كما في الصِّفة الانضماميَّة الخارجيَّة، الَّتي ضمَّت فيها الصِّفة إلى خارجيّ متحقّق في الخارج مثل أبيض إلى زيد، والصِّفة الانضماميَّة الذهنيَّة إلى الخارجي كالفوقية إلى السَّماءِ، أو إلى الذّهني كالكليَّة النوعيَّة والجنسيَّة إلى الإنسان والحيوان والانضماميَّة السَّلبيَّة كالعمى إلى زيد، وإنَّما ذلك مثل عروض الفصل للجنس في مقام التّحليل الذّهني من مغايرة مفهوميهما، ولحوق مفهوم الفصل بمفهوم الجنس، لأنَّه صفته وإن اتّحدَا في الوجود الخارجي. هذا مرادُه ومفاد كلامه وغاية مرامه.

وأنت خبير بما أشرنا إليه من أنَّ الوجود هنا يريد به إمَّا الوجود المخلوق أو الحصَّة الخلقيَّة من الوجود المطلق، لأنّي قد ذكرتُ سابقاً أنَّ عباراته مرَّة يريد منها الوجود الحقّ، ومرَّة الوجود المطلق، ومرَّة الوجود الخلق، وهنا يتعيَّن إرادة المخلوق بقرينة عروضه للماهيَّة ولحوقه بها وإن كان ذِهْناً، فإن أراد غير هذا فلا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العليّ العظيم. وقد قدَّمنا أنَّه ليس المراد بالوجود الخلق إلاَّ الهيولى، وأنَّ وجود الإنسان مادَّة نوعيَّة وهي حصَّة من تلك الهيولى، وأنَّ وجود زيدٍ مادَّة فرديَّة شخصيَّة، وهي حصَّة من النوعيَّة، وأنَّ الصورة للإنسان هي الفصل، ولزيد حصَّة من ذلك الفصل.

حصص المواد والصور:

واعلم أنَّ الجنس عندنا في عالم الملكوت، والصّورة الجوهريَّة في اللّوح المحفوظ، والمثالية بين الملكوت والملك، فإذا قلنا: إنَّ الجنس متقوّم بالفصل، نريد بأنَّ نزول حصَّةٍ منه، بل جميع حِصَصِه، إلى الملك أو إلى الملكوت، إن كان الجنس في الجبروت متوقفة على انضمام الفصول إليها، فحصَّة الإنسان من الحيوان الَّذي هو الجنس عندهم وهو الوجود عندنا متوقفة النّزول أو الظّهور المعبّر عن كلّ منهما بالكون في الأعيان، وهو المعنى المصدري للوجود على انضمام الفصل، وهو الناطق، وهو حصَّة نوعيَّة من ظلّ الصّورة [النوعية ـ خ] الإنسانية، أعني الحقيقة المحمَّديَّة، والحصص المادَّية أشباح أشعَّة مادَّتها، والحصَص الصوريَّة أشباح أشعَّة هيئتها، والأجناس، والأنواع، والأشخاص مذروءة في مراتب ظهوراتها بآثارها وآثار آثارها لا بذاتها، ففي كلّ رتبة من ظهوراتها جنس وأنواع له وأفراد لأنواعه من جنس تلك الرّتبة، وهكذا إلى ما تحت الثَّرى، ظلاً أو عكساً. هذا في حصص الموادّ منها وفي حصص الصّور من هيئاتها كل صورة من نوع رتبة مادَّتها، فلا يخلق عالٍ من سافل، ولا سافل من عالٍ، وليس في جميع المراتب، ولا في كلٍّ ممَّا فيها من جنس أو نوع أو شخص من ذات الحقيقة المحمَّديَّة شيء إلاَّ ما كان من أشعَّتها وأشباحها، وأشعَّة أشعَّتها وأشباح أشباحها، وهكذا، وهي في رتبتها لم تتنزَّل بذاتها، ولم تخرج عن حكم سرمديّتها ومثالها كقرص الشَّمس، وكالسِّراج [السراج خ ل] لم يخرج جزء منهما [منها خ ل] في الأشعَّة، ولم يخل شيء من الشُّعاع عن ظهور منيره به له وفيه، فافهم.

حقيقة الحيوانية:

ثم اعلم أنَّ الحيوانية التي يعبرون عنها بالتّحريك [بالتحرّك خ ل]

بالإرادة كانوا قد جعلوا الحيوان جنساً لكلّ متحرّك بالإرادة، فيأخذون منه أي من هذه الحقيقة حصّة، فيضمُّون إليها النَّاطق ويقولون: هذه حقيقة الإنسان من نبيّ ومؤمن، وجاهل وكافرٍ، ويأخذون من تلك الحقيقة بعينها حصّة ويضمُّون إليها الصاهل ويقولون: هذه حقيقة الفرس عتيقها وهَجينها ومُقْرفها، ويأخذون منها أيضاً حصّة ويضمُّون إليها النابح ويقولون: هذه حقيقة الكلاب بجميع أصنافها، ويأخذون منها حصّة ويضمُّون إليها الناعق ويقولون: هذه حقيقة الغراب بجميع أنواعه، وهكذا. ويلزم من هذا تساويها في الحيوانيَّة الَّتي هي الوجود أو المادَّة، أو كالمادَّة على قولهم لا تمايز بينها إلاَّ بالفصول الَّتي هي الصور، أو كالصّور عندهم، ويلزمهم أنَّ حيوانية الأنبياء عليهم السلام من طينة الحيوانات والحشرات، تجمعها رتبة واحدة من الوجود فطينة أوَّل الخلق من طينة الحشرات والعياذ بالله، أو أنَّهم انتزعوا مفهوماً كليّاً من مدلول لفظ متحرّك [اللفظ المتحرك خ ل] بالإرادة. وعلى هذا إنْ صدق على الحيوانية الخارجيَّة ولو في أفرادها رجع عوده على بدئه وإن لم يصدق فتلك الأنواع لم يخلق [تخلق] ممَّا في أذهانهم، وإنَّما خلقت ممَّا هو في الخارج، وإلاَّ لخلقوا وخلقت أذهانهم ممَّا في أَذْهَانهم.

وأمَّا على قول ساداتنا عليهم السلام فكلّ جنسٍ من رتبته وأنواعه حوله وأفراده كلٌّ حَولَ نوعِها، فقد خُلِقَت حيوانيةُ محمَّدٍ وآله صلى الله عليه وآله قبل خلق حيوانيَّة أنبياء الله عليهم السلام بألف دهر كلّ دهر مائة ألف سنة أو ثمانون ألف سنة، ثم خلقت حيوانيَّة الأنبياء عليهم السلام من شُعَاعِ الأُولى قبل خلق حيوانية النَّاس بألف دهرٍ، ثم خلقت حيوانية الملائكة، ثم الحيوانات، فكلّ متأخّرةٍ حقيقةٌ بعد حقيقةِ ما قبلها، أو مجاز بالنّسبة إليها، ولا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي إلاَّ

بلحاظ المفاهيم كما مرَّ. نعم الاشتراك في التسمية خاصَّة، ولو قيل بالاشتراك اللّفظي أمكن تصحيحه على تأويلٍ والكلام في فصولها كالكلام فيها هكذا ما هو المعلوم عندنا من مذهبهم عليهم السلام.

ولو قيل بأنَّ الحصص لا وجود لها ولا تحقّق إلاَّ بانضمام الفصول قلنا: يمكن توجيهه بأن نقول: إنَّ الحصَّة المقبولة الَّتي هي حصَّة الحيوان وحصَّة الوجود كحصّته [كحصة خ ل] في زيد يتوقف وجودها على وجود قابلها الَّتي هي الماهية الأُولى، أعني الانفعال، كالانكسار للكسر، وهي الصورة، وهي الفصل إلاَّ أنَّا نقول: إنَّ تَوقُّفَ وجود المقبول على وجود القابل توقّف ظهور، وتوقّف وجود القابل على وجود المقبول توقّف تحقّقٍ، فافهم إن شاء الله تعالى راشداً موفَّقاً.

في قول المصنّف:
وإنّما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي...

قال: وإنّما اتّصاف الماهيَّة بالوجود اتّصاف عقليّ وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون، ولا تحصّل وجوديّ لا خارجاً ولا ذهناً لا يكون المسمّىٰ بذلك العارض، فإنَّ الفصل مثلاً إذا قيل انَّه عارض للجنس ليس المراد أنَّ للجنس تحصُّلاً وجوديّاً في الخارج أو في الذّهن بدون الفصل، بل معناه أنَّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحداً به وجوداً فالعروض بحسب الماهيَّة في اعتبار التّحليل بل مع الاتّحاد.

أقول: يريد كما ذكرنا قبل، أنَّ اتّصاف الماهيَّةِ لكونها معروضاً في الذّهن بالوجود، ولكونه عارضاً لها في الذّهن اتّصافٌ عقليٌّ، لأنَّ الخارجي مُتَّحِدٌ لا تعدّدَ فيه عندَهُ، ولكن لما لُحِظَ في الذّهن مفهومها منفرداً، ومفهومه كذلك عرض لها عروضاً تعيَّنت به معه في الخارج، وذلك لما ثبت أنَّ له وجوداً بنفسه في الخارج ولا وجود لها بنفسها حين فَكَّكَ ما بينهما الذّهن وحلَّلهما به، لحق بها أي لحق مفهومه بمفهومها، بمعنى اتّصافها به في مقام التّحليل والتّفكيك، لأنَّ مفهومها عنوان زيد الخارجي مثلاً، ومفهومه عنوان وجود زيد، فيعرض مفهومه لمفهومها، لأنَّ مفهومه المعنى المصدري، فيتّحدانِ خارجاً ويتغايران في الذّهن.

الوجود والماهية ومفهوميهما:

وأقول: إنَّه يرى أنَّ الوجود لا يكون مفهومه حقيقته كما قال سابقاً إذ ليس له إلاَّ حصول واحد، فيكون مفهومه المعنى المصدري.

وأمَّا الماهيَّة، فمفهومها عنده حقيقتها خصوصاً، والذّهني بذاته لا يكون في الخارج وإنَّما يحصل فرده عندهم، وعندنا لا يمكن حصول فرده أيضاً، وإنَّما يحصل مثاله، لأنَّه إذا حصلت الحقيقة في الذّهن فإذا وجدت في الخارج وإن كان مع لحوق عوارضها الخارجيَّة، فإمَّا أن يخلو الذّهن منها أو يتعدَّد وكلاهما باطل، أمَّا بطلان الأوَّل فبالوجدان، وأمَّا بطلان الثاني فلأنَّ ما له المعروضيَّة غير ما به الاتّحاد، والمفروض أنَّ ما له المعروضيَّة هو ما به الاتّحاد وإلاَّ بطل الاتّحاد، لأنَّ الاتّحاد إنَّما هو بها لا بغيرها وإن كان الحاصل منها في الذّهن هو الظلّي الانتزاعي كان هو معروضَ الوجود، فلا يتّحد بالوجود في الخارج شيء، ولا هويَّة حينئذٍ للوجود المخلوق فلا يعرف نفسه لأنَّه لا إنيَّة له. أمَّا من جهة الماهيَّة فليس للعرض إنيَّة في نفسِه وأمَّا الوجود فلا يوجد إلاَّ أثراً فهوانيّاً[1] ونوراً شَبَحِيّاً، ولذا كان عنوان صانعِه.

العارض والمعروض:

وقوله: «وهذا النّحو من العروض وهو عروض الفصل للجنس وعروض الوجود للماهيَّة كما قال بعد هذا، فهكذا حال الماهيَّة والوجود» قال: «لا يمكن ـ أي في هذا النّحو من العروض ـ أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون، ولا تحصّل وجودي» يعني أنَّ ما

---

(١) الفهواني: خطاب الحق للخلق على نحو المشافهة والمكاشفة. منه (أ.ع).

كان بهذا النّحو لا يمكن أن يحصل للمعروض قبل عروض علته عليه شيء من التّحقّق والتكوّن والتحصّل، ولا شيء قليلاً ولا كثيراً، لا ذهناً، ولا خارجاً إلاّ ما كان مخلوطاً بشيء من العلّة، لا في تقوّم المعروض، ولا تميّزه، ولا تعيُّنِه، ولا في ظهوره، ولا حصوله. وهذا النّحو عنده هو نحو عروض الفصل للجنس والشّخص [التشخص خ ل] للنّوع، وعروض الوجود للماهيَّةِ، وظاهر كلامه تساوي الصنفين، وعندنا أنَّه شيء واحد، بناءً على كلامه لا على ما عندنا. لأنَّ الّذي عندنا ونعتقده ونرويه عن ساداتنا عليهم السلام أنَّ المعروض هو الوجود وهو الجنس، والعارض هو الفصل وهو الماهيَّة، ثمَّ على ظاهر كلامه من المغايرة والتّساوي في نوع العروض، أي نحوه كما قال، يلزم من كلامه في كتابه الكبير منافاة هذا، قال فيه: «في أنَّ حقيقة الوجود لا تتقوَّم من جنس وفصلٍ بعد تمهيد مقدِّمة، وهي أنَّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه من حيث هو هو، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل، فإنَّ الفصل كالعلَّة المفيدة للجنس، باعتبار بعض الملاحظات التفصيليَّة العقليَّة أنَّه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إمَّا حقيقة الوجود أو ماهيَّة أُخرى معروضة للوجود، فعلى الأوَّل يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس، فكان الفصل المقسِّم مقوِّماً هذا خلف.

وعلى الثاني تكون حقيقة الوجود إمَّا الفصل أو شيئاً آخر، وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى، لأنَّ الطبائع المحمولة متّحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم، وههنا الأمر ليس كذلك» انتهى.

فجعل افتقار المعروض الّذي هو الجنس إلى العارض الّذي هو الفصل، ليس في تقوّمه، أي تقوّم الجنس من حيث هو هو، بل في

أن يوجد ويحصل بالفعل، أي، إنَّما افتقار المعروض إلى العارض الَّذي هو كالعلَّة في خصوص الحصول بالفعل، أي في خصوص ظهوره في الكون الخارجي لا في أصل تحقّقه لذاته.

ثم قال بعد: «على فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس، فكان الفصل المقسّم مقوِّماً هذا خلف» يعني أنَّ عارضيَّة الفصل وعليّته لا تكون مفيدة، أي محصِّلةً لمعنى ذات الجنس، وهذا في هذا الكتاب سوَّىٰ بينهما بقوله: «فهكذا حال الماهيَّة والوجود» وجعل هذا النّحو، أي النّوع من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجوديّ لا خارجاً ولا ذِهْناً، فإذا حصر العروض فيهما في خروج مفهوم العارض عن مفهوم المعروض ولحوقه به معنى لم يحسن تبيينه، بأن لا يكون للمعروض مرتبة من الكون، فيكون إنَّما عرض لها لأنَّ لها نوع تحقّقٍ ما به وإلاَّ لم تكن [لم يكن خ ل] شيئاً لا مفهوماً ولا معلوماً، وحينئذٍ يجب على قاعدته أن يتّحد [تتحد خ ل] به كما في الخارج لوجود المقتضى ولا بأنَّ افتقاره إلى العارض إنَّما هو في أن يوجد ويحصل بالفعل.

وأصل هذا التّدافع والاضطراب ناشٍ من القول بنفي حقيقة الجنس من الخارج، لا في الماديات، ولا في المجرَّدات وأنَّه غير الوجود، وأنَّ الوجود غير الهيولى، وأنَّه غير متحقّق في آخر مراتب المجرَّدات في الخارج وأنَّ الفصل غير هيئة حصَّة الجنس وأمثال هذه كما هو رأي المشَّائين والمتكلِّمين وكثير من الإشراقيِّين، وهؤلاء كلّهم قوم المفهوم لا يعرفون من المعلوم [العلوم خ ل] شيئاً إلاَّ المفهوم.

الوجود الموصوفي والوجود الصفتي:

وقوله في كتابه الكبير في تعليله المذكور وهو «لأنَّ الطبائع المحمولة متّحدة بحسب الوجود يعني في الخارج»..الخ. [كما ـ خ] قد تقدَّم أنَّهم لا يفرِّقون بين الوجودين إلاَّ بترتب الآثار على الخارجي وعدمه على الذّهني، ولا ريب أنَّ مع الاتِّحاد لا تصدر عن الشّيء الخارجي آثار متعاكسة متناقضة، لأنَّه شيء واحد، وكونه في الذّهن متعدّداً لا يترتَّب [لا تترتَّب خ ل] عليه الآثار، فإذا صدرت عن الخارجي مثلاً طاعة ومعصية ضدَّها دلَّ على التعدّد لأنَّه إن كان وجوداً لم يعْصِ، وإن كان ماهيَّة لم يُطِع وإذا أطاع وعصى، فهو غير متّحدٍ في الخارجي [الخارج خ ل] والتعدّد الذّهني لا تترتَّب عليه الأحكام، وقد تقدَّم معنى هذا الكلام وإنَّما أعدته لأنّي كثيراً ما أقول: متّحد في الخارج حكاية عن المصنّف، فأخاف أن يتوهَّم متوهّم أنّه مذهبي. نعم مذهبي أنَّ الشّيء مركَّب من حصَّةٍ من الوجود الموصوفي وهو مادَّته ومن حصَّةٍ من الوجود الصِّفتي وهو صورته، فالمركَّب من هذين هو الشّيء، وله حقيقتان: حقيقة من ربّه أي جهته من ربّه وهذا هو المسمَّىٰ بالوجود وبالفؤاد، وبالنَّفس الَّتي من عرفها فقد عرف ربّه، وبالنُّور في قوله عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله»[1] وهو جهة حقيقته الَّتي هو [هي خ ل] مادَّته، ومادَّة مادَّته، ومادَّة صورته، وحقيقة أُخرى وهي ماهيّته الَّتي أصلها من انفعال وجوده، وهذه الماهيَّة هي جهته من نفسه، وهي هويته وانيّته، وصورة مادَّته، لأنَّ الَّذي هو أثر فعل الله هو هذا،

(١) الكافي: ج١، ص٢١٨. الوسائل: ج١٢، ص٣٨، باب ٢٠. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢.

وليس للوجود معنى غير هذا إلاَّ المعنى المصدري الَّذي تعرفه العامَّة، وهو الكون في الأعيان، وهو خارج عن حقيقة الشّيء، فإذا فَتّشْتَ عن ما سوى الله تعالى على جهة الإجمال لم تجد إلاَّ الفعل والمفعول، وما ينسب إلى المفعول، وكلّ ما ينسب إلى المفعول فهو خارج عن حقيقته، تابع له، مترتب عليه، والمفعول هو زيد مثلاً، فإذا بحثت عن حقيقته لم تجد إلاَّ المادَّة والصّورة، وإن كانت المادَّة تختلف بحسب الشّيء، فمادَّة المجرَّد المخلوق كالعقول نورانيَّة ومادَّة الأجسام منها جسمانية أي من عناصر هورقليا، ومنها عنصريَّة والصّور بنسبة الموادّ.

وأمَّا أمر الله الَّذي قام به الشّيء فهو الهيولى، أعني الحقيقة المحمَّديَّة، فإنَّ موادّ الأشياء قائمة بها قيام صدور وقيام ظهورٍ بها، لأنَّها كلّها أشعَّة لتلك الحقيقة، وما ذكروه من الوجود فإنَّه شيء لا يعقلونه، ولهذا لا يقدرون على التّعبير عنه، لأنَّهم يتوهَّمون شيئاً لا يدرون ما هو، وشرحه ما ذكرته لك، فإنَّه هو هذه المعادن من الجمادات والنباتات والحيوانات وغيرها ممَّا سوى الله سبحانه فافهم.

حقيقة العروض والجنس والوجود:

وقوله فإنَّ الفصل مثلاً قد تقدَّم ذكر معناه، وقد ذكرنا فيما سبق أنَّ التشبيه بينهما عند المصنف بأنَّ عروض الوجود للماهيَّة كعروض الفصل للجنس إنَّما هو مطلق التشبيه إلاَّ أنَّه يفهم منه ومن غير هذا الكلام من كلامه وكلام غيره أنَّ الوجود بمنزلة الفصل، وأنَّ الماهية بمنزلة الجنس وأن كلاًّ منهما غير الآخر، وممَّا ذكرنا اتّحاد التّشبيه والمشبّه بأنَّ العروض واحد وبأنَّ الجنس هو الوجود وأن الفصل هو الماهية، وهذا المعنى هو المروي عن ساداتنا وموالينا محمَّد وآله ﷺ، وهو

المعقول المطابق لمدلول الشرع واللّغة والعقل، لما ذكرنا سابقاً من أنَّ زيداً خلق من الوجود كما تقول: خلق من مادَّة كذا، والمأخوذ منه الحصَّة المادية هو الَّذي تدخل عليه (من) التبعيضيَّة، فكما تقول على الحقيقة: خلق الإنسان من حصَّة من الوجود مصوّراً بحصَّة من الماهيَّة لا بالعكس، كذلك تقول: خلق الإنسان من حصَّةٍ من الحيوانِ مصوّراً بحصَّةٍ من الناطق، وكذلك تقول: خلق الإنسان من حصَّة من التُّراب مصوّراً بحصَّة من الإنسانية، وكذلك تقول: خلق الإنسان من حصّة من النُّور مصوّراً بحصّة من هيئة انفعال ذلك النُّور وقابليّته، فالعبارة والمعنى في كلّها وعن كلّها واحد لا يختلف [لا تختلف خ ل] إلاَّ في الألفاظ باعتبار دلالتها على ما وضعت له من مراتب خلق الإنسان في العقول والنُّفوس والأجسام فافهم، وقد ذكرته سابقاً وسأذكره فيما بعد من قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴿٥٥﴾﴾[1] وقوله: «فالعروض بحسب الماهيَّة في اعتبار التّحليل مع الاتّحاد» الحقّ أنَّ المعروض في الخارج هو الوجود، والعارض هو الماهيَّة وليس العارض في الذّهن إلاَّ المعنى المصدري من الوجود، وحينئذٍ فمعروضه مجموع الوجود والماهيَّة الأولى اللّذان هما الماهيَّة، الَّتي هي الحقيقة والهويَّة.

وأمَّا شبح الماهيَّة الأُولى الَّتي هي الانفعال، ومعروضها شبح الوجود.

وأمَّا أنَّ العارض الفصل، والوجود والمعروض الجنس والماهيَّة، فمن المفهوم لا من المعلوم الواقعي.

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٥.

في قول المصنف:
فهكذا حال الماهيّة والوجود...

قال: فهكذا حال الماهيَّة والوجود إذا قيل: إنَّ الوجود من عوارضها.

أقول: قد تقدَّم أنَّ المشبّه به حال الفصل في عروضه للجنس وحال الجنس في معروضيته، وأنَّ المشبّه به حال الوجود في عروضه للماهية وحال الماهية في معروضيتها، وقد تقدَّم تحقيق الاتحاد بين الوجود والجنس وبين الماهيَّة والفصل فراجع ولا تكن من الغافلين.

في قول المصنف:
لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان...

قال: فإذا تقرَّر هذا الكلام، فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يَكُنْ عروضه للماهيَّة هذا النّحو الَّذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيَّات الَّتي تلحق الماهيَّة بعد ثبوتها وتقريرها [تقررها خ ل] فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيَّة وتتحد معه وجوداً مع مغايرتِها إيَّاهُ مَعْنًى ومفهوماً في ظرف التّحليل تأمَّل فيه.

أقول: قوله: «لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهيَّة هذا النّحو» يشعر بأنَّ الاستشهاد السَّادس من تتمَّة الخامس، والأمر كذلك، وكلامه هذا صريح بأنَّ الوجود عنده بمنزلة الفصل، لأنَّه قرَّر كليَّة الماهيَّة، وجعل هذا الوجود فرداً لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على الإنسان، وهو كما تقدَّم يريد بالصورة حصَّة [حصته خ ل] المتحقّقة خارجاً، فهذه الحصَّة كالتَّشَخُّصِ للفرد من النّوع كما صدّر به الاستشهاد الخامس حيث قال: «لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقيٌّ هو شخص من نوع» بل يفهم من أنَّ تلك الصورة الَّتي هي حصة من الوجود هي ذلك التشخُّص للفرد الجزئي، وهو حقّ وإن لم يرده لما يلحقه من النّقض بهذا فيما قدّمه، ويلزم من هذا كلّه أنَّ الوجود هو الفصل وهو باطل وإن لزمه، وقوله في الحصَّة للتشخُّص [التشخص

خ ل] وهو من وإلى الفصل وهو باطل مع أنَّ الحصّة للتشخص من الفصل أُريد أنَّ كون التشخص من حصَّة من الوجود هو الوجود الصفتي وأن كون الوجود هو الفصل باطلاً إذا أُريد بالوجود الموصوفي، لأنَّ الوجود [الموجود خ ل] عندي منه ذوات ومنه صفات، فالَّذوات الجواهر والأجناس والأنواع ومواد الأفراد، والصفات هي الفصول مطلقاً والهيئات المجنَّسات والمنوّعات والمشخَّصات.

عروض الشيء المنضم إلى شيء:

وقوله: «لم يكن عروضه للماهية».. الخ. فيه منبع [مع خ ل] الملازمة من وجوه: منها ما ذكره في كتابه الكبير ممَّا نقلنا عنه فيما تقدَّم من كون جميع الأُمور الانتزاعيَّات واللوازم من المعقولات الثَّانية وغيرها كلّها صور للوجود، وليست في عروضها من هذا النّحو.

ومنها أنَّ ممَّا ذكر عوارض للوجود الخارجي وللموجود من جميع الحوادث الخارجيَّة كلّها عوارض خارجيَّة لموجودات خارجيَّة، وليست بهذا النحو من العروض.

ومنها الأجزاء للمُركَّبات الخارجيَّة كلّها صور للوجود، وليس عروضها بهذا النحو الَّذي ذكره، وهي كثيرة، وهذا ما يذهب إليه، وأمَّا على ما نذهب إليه فإنَّ كل شيء ضمّ إلى شيء فعروضه له بهذا النّحو الَّذي يدَّعيه لا يخالف حرف حرفاً لأنَّ الصَّانع (عزَّ وجلَّ) واحد، والصّنع واحد، والمصنوع في نوع الصنع وكيفيته وجميع أحواله على ما قرَّر في العلم الطَّبيعي، خصوصاً المكتوم الَّذي هو أصحّ العلوم، وقد أشار سبحانه إلى هذا في قوله [تعالى خ ل]: ﴿... مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ

إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝﴾(١) وكذا [في خ] قوله: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾(٢) وكذا في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾(٣).

وبالجملة لا إشكال في هذا عند العارفين بالله تعالى وبما عرَّفهم من صنعه ومصنوعه، نعم أجرى سبحانه الأشياء كلّها في فعله على حسب قوابلها وأسبابها، فتفاوتت شدَّةً وضعفاً وظهوراً وخفاءً، وكلّها بحكم واحد على نمطٍ واحدٍ، مَنْ عرف شيئاً منها عرف كلّ شيء بنسبة معرفته بذلك الشيء شدَّةً وضعفاً، وقد يحصل هذا النحو من العوارض للأُمور الذّهنيَّة، ولم تكن للوجود عنده صورة في الأذهان.

حكم الأُمور الانتزاعية:

وبالجملة فالملازمة ممنوعة من الطرفين.

وقوله: «بل كان كسائر الانتزاعيَّات». .الخ. فيه أنَّ الأُمور الانتزاعيَّة أظلة تابعة [متابعة خ ل] لما انتزعت منه، فيجري فيها ما يجري في المنتزع منه وإلاَّ كانت منتزعة من غير هيئته [هيئة خ ل]، فلو تصوّرتَ زيداً حال قيامه قائماً، كان الانتزاعي مطابقاً له في تلك الهيئة، ولو تصوّرته حال قيامه قاعداً لم يكن المنتزع منه هيئة القعود هو القيام، وإنَّما انتزعتَ من هيئةِ قعودِه، وكذا إذا تصوّرته ذا ألفِ رأس، فإنَّك لم تنتزع الصّورة من ذي الرأس الواحِد، وإنَّما انتزعتَ من ذي الرؤوس الألف وهو زيد الَّذي في الخزائن الإمكانية، المنزَّل إلى صفحات الكتب الكونيَّة في عالم الدَّهر.

(١) سورة الملك، الآيتان: ٣ ـ ٤.
(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠.

وبالجملة الأُمور الانتزاعيَّة في كلّ شيء حكمها حكم ما انتزِعَتْ منه في أحكام العروض وغيرها إلاً أنَّها انتزاعيَّة ظليَّة وما انتزعت منه متأصّلة التحقّق، إمَّا في نفس الأمر كما لو انتزعت من الذَّوات، وإمَّا بالنّسبة إليها كما لو انتزعت من الصِّفات.

وقوله: «بعد ثبوتها وتقرّرها» فيه ما تقدَّم من تشبيهه الوجود بالفصل، وجعل الجنس غير مفتقرٍ إلى الفصل في أصل تقوّمه من حيث هو هو، والتشبيه في العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار في كلّ شيء، وإلاَّ يلزم عدم صحَّة التّشبيه أو فساد حكم الفصل أو الوجود بالنّسبة إلى معروض كلٌ منهما.

أنواع العروض:

وقوله: «فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيَّة» إلى آخره متفرّعٌ على ما تقدَّم كلّه لا على خصوصِ حُكمِ العروض، وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ كون الماهية موجودة بالوجود عندنا أنَّها أُحْدِثَتْ بفعلِ الله من نفس الوجود الَّتي هي قابلية الوجود للإيجاد وانفعاله عند تعلّقِ الفعل بِه.

وأمَّا على ما يفهم من كلام المصنف، فالوجود شيء جوهريّ يحدث الماهيَّة، وفيه أنَّه إذا أحدثها لم يتّحد بها، إذ لا تتحد العلَّة بالمعلول ولا الأثر بالمؤثر حينئذٍ، مع أنَّا قدَّمنا أنَّ الوجود إذا كان فرض أنَّه حقيقة كلّ شيء لا يكون عارضاً لِمَا هُوَ حقيقة له، بل يكون قائماً به قيام صدور أو تحقّق، فيكون العلَّة الَّذي هو الوجود معروضاً لذلك عروض إشراقٍ، أو عروضاً ركنيّاً، أو عروضاً لونيّاً.

فالعروض الإشراقي: كعروض العلم للعالم بحضور المعلوم.

والرُّكني: كعروض الفصل لحصَّة الجنس والصّورة للمادَّة.

واللّوني: كعروض الحمرة للثّوب.

والمصنّف أثبت أنَّ الوجود في كلّ شيء هو حقيقته، ومع هذا جعله عارضاً، والَّذي يجب جعله معروضاً بأحد العروضات الثلاثة.

وأمَّا اعتبار خروج مفهومه عن مفهوم الماهيَّة وإن كانت في الخارج إنَّما هي به لا بنفسها، فَلا يُوجبُ عُروضه لها، لأنَّ الماهيَّة في الحقيقة وفي نفس الأمر إنَّما هي لحقيقة الشّيء، فإذا فرض أنَّه ـ أي الوجود ـ حقيقة الشّيء فهو [فهي خ ل] ماهيّته وهويّته في الخارج.

حقيقة الشيء والوجود:

وفي الذهن إن كان حقيقة الشّيء هو الوجود فالواجب أن يكون معروضاً لها بملاحظة التغاير، وتكون هي في الذّهن حقيقة الشّيء، فيكون العارض لها هو المعنى المصدريّ، وهو غير الحقيقي، فيكون ما في الذّهن من جهة تعيّن الحقيقة مخالِفاً لما في الخارج، ومن جهة العارضيَّة والمعروضيَّة أيضاً، يعني إن كانت في الخارج عارضة له لجواز تحقّقه قبلها عند المصنف، ففي الذّهن إن كانت معروضةً للمعنى المصدري كان هو المتّحد بها كما يقوله المصنف من أنَّه يعرض لها في الذّهن وفي الخارج تتحد به. وإن أراد بما تتحد به الوجود الأصيل كما هو مراده، كان هو العارض لها في الذّهن، بل وإن لم يكن لها عروض خارجاً وإنَّما هو محض اتّحاد، بمعنى أنَّ ما في الخارج شيء واحد كما هو مراده من الاتّحاد فقد اختلف الوجودان، وذلك لا يصحّ، وإن كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشّيء، مثلاً حقيقة زيد في الخارج هي الوجود، وفي الذّهن هي الماهيَّة، ولا شكَّ أنَّ المعروض هو الحقيقة وإن لم يكن عروض في الخارج أصلاً كان المعروض في الذّهن، لم يشمّ رائحة

الوجود في الخارج كما يقوله كثيرون، فلا معنى للاتحاد ولا فائدة في ذكره.

الأصيل والعارض:

ثمَّ ما في الذّهن منها حينئذٍ إن كان ظلاً شبحيّاً كما نقول فقد عرض الأصيل لغير الأصيل، وهو باطل إذا كانا مع رتبة واحدة من الكون والحصول، وإن كان أصيلاً كما يقوله المصنّف وقوّم بمعنى صحَّة حصول الحقيقي في الذّهن، لم يكن هو المتحد في الخارج على قوله، وإلاَّ لخلا منه حين الاتّحاد، وإن كان مثله أو شبحه اختلف الوجودان، فلا مقابلة كما تقدَّم، وعروض [عرض خ ل] الأصيل للشبَح على أنَّه إن فرض في الذّهن وجودان أصيل وعارض فبالعارض ثبت مفهومها وعرض لها الأصيل، أو بالعكس، وكلاهما غير صحيح، لأنَّ حصول الأصيل موجب للاتحاد، فلا عروض أصلاً كما في الخارج، وحصوله في الذّهن موجب للتّحديد [للاتحاد خ ل] كما تقدَّم من نفيِه له، وتنتفي فائدة العارض، وكذا في العكس أيضاً على فرض الثبوت بالأصيل والعروض بالعارض، وأيضاً مفهومها المعروض إن كان هو الحقيقة والعارض من الوجود هو الحقيقة، وجب الاتّحاد عنده لتساوي الصورتين في الوجودين وإن كان مفهومهما هو الانتزاعي لزم اختلاف الوجودين[1] والانتزاعي إن خالف الأصيل فهو باطل، وقد تخالفا في الاتحاد والتعدّد كما تقدَّم سابقاً، وكذلك إن اختلفَ المفهومان في الأصالة والعرضيَّة في العارض والمعروض فعلى كلّ فرضٍ لا يتوجّه ممَّا ذكر شيءٌ غيرُ مدخولٍ وأراد بظرف التّحليل الذّهن والتعقُّل.

---

(١) باختلاف محلّهما في الذهن والخارج. منه.

والمصنّف لعلّه إنَّما أمر بالتأمُّل ليعرف الناظر في كلامه أنَّ قوله: «فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيَّة للفرض بين عروضه لها وعروض الانتزاعيَّات لها، فإنَّها تعرض لها بعد تحقّقها، وذلك حيث أشار هنا وذكر في الكتاب الكبير أنَّ لوازمَها تلحقها لذاتها من غير اعتبار وجودٍ لها، فصوَّرَ معترِضاً بهذا نافياً للفرق بين عروض تلك الانتزاعيَّات لها وبين عروض الوجود لها، فقال هنا في رفع الاعتراض: تلك تعرض للماهيَّة بعد تحقّقها، وإن عرضَتْ لها من غير اعتبار [تحققها باعتبار ـ خ] آخر، ولا كذلك الوجود في عروضه لها، إذ لا تحقُّق لها بدونه في حال من الأحوال.

وأمَّا نحن فقد سمعتَ كلامنا سابقاً على نمطِ ما نعتقده ونعرفه من كلام الأئمَّة الأطهار عليهم السلام.

في قول المصنف:
السابع من الشواهد...

قال: السَّابع من الشّواهد الدالَّة على هذا المطلب أنَّهم قالوا إنَّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه، ولا شكَّ أنَّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجيّ زائد على ماهيّته، وكذا الموضوع غير داخلٍ في ماهيَّةِ العرض وحدَها، وهو داخل في الوجود الَّذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع.

أقول: هذا هو الاستشهاد السَّابع على تحقق الوجود وثبوته في الخارج، وجعل مستند دليله ما قالوا واستنباطه من قولهم بأن أخذ ظاهر كلامهم فيما أرادوا وجعله فيما أراد فقال: «إنَّهم جعلوا وجودات الأعراض في أنفسِها وجوداتها لموضوعاتها»، وفسَّر هذا بقوله: «أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه [موضعه خ ل]» فهذان كلامانِ: الأوَّل منهم والثَّاني منه، ثمَّ رتَّبَ على تفسيره فقال: ولا شكَّ أنَّ حلول العرض في موضوعه أمرٌ خارجيّ زائد عَلَى ماهيّته وهذا الكلام الثَّالث منه.

ثمَّ قال: «وكذا الموضوع غير داخل في ماهيَّة العرض وحدها» وهذا هو الرَّابع منه.

ثمَّ قال: «وهو داخل في الوجود الَّذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع» وهذا هو الخامس.

واستنبط الأربعة من كلامهم الأوَّل، ويُريد أن حكمهم بأن وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا معنى له إلاَّ حلوله فيه، وحلوله في موضوعه أمر خارجيٌّ زائد على ماهيّته، وهذا لا شكَّ فيه، وكذا كون الموضوع لذاته غير داخلٍ في ماهيَّة العرض، والعرض إنَّما دخل في الوجود بحلوله في الموضوع، فإذا كان منشأ لوجوده كان أحقّ بكونه موجوداً وإلاَّ لم يكن علَّة لوجودِ العرض، وهذا الحلول الَّذي هو وجوده ليس هو ماهيّته، ولا جزءاً منها، ولا منتزعاً منها، وإلاَّ لكان ذهنيّاً، لأنَّه محل النّزاع [الانتزاع خ ل] والحلول أمر خارجي لا ذهنيّ لانحصار الحصول فيهما، فلو لم يكن في الخارج لكان نفس العرض، أعني ماهيّته، ويأتي في كلامه بقوله: «لكان وجود السَّواد نفس سواديته» هذا حاصل كلامه.

وأنت إذا تفهَّمت كلامهم ظهر لك غير مَا أَرَادَ [أرادوا] وَإِن [كان ـ خ] كل ما ذكر وما فهم منهم مخالف لما هو الأمر عليه.

وبيان ذلك أن الوجود عند العوام وأهل القشور هو الكون في الأعيان والحصول فيها، وعند أهل البيان الَّذين شاهدوا بالعيان أنَّ الوجود ما به الكون والحصول في الأعيان، لأنَّ الَّذي ذكره العوام هو المعنى المصدري، والمصنّف في عباراته ومقاصده ومعرفته واستدلالاته وأنظاره مضطرب، فمرَّة فوق السَّماء السَّابعة وتارة في أسفل السَّافلين، فتدبَّر في كلماتي معه تجد ما ذكرتُ لك عياناً، ولا تظنّ أنَّ بيني وبينه منافاة في شيء إلاَّ في خالص المذهب، لأنَّه يحقّق مذهبه وأنا أحقّق مذهبي، لا لأجل الرَّدّ عليه، ولكنَّه يستلزم

ذلك، لأنَّ كلامي مبني على كلامه، وأنا أقول بما حصَّلت من طريق أئمَّتي عليهم السلام، فإن افتريته فعليَّ إجرامي وأنا بريء ممَّا تجرمون.

الذوات وجودات تحدث لها انفعالات:

فقولهم: «إنَّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها» إن كانوا يعقلون انَّ معناه أنَّ وجود العرض للجوهر هو حصوله له، وهذا ظاهر أنَّ حصول الحمرة في نفسها للثوب وثبوتها له هو وجودها له لا وجودها في أنفسها وأينَ هذا من مراد المصنّف، لأنَّ هذا الوجود هو المعنى المصدري والمصنّف لا يريده، وإنَّما يريد ما به تحقّق الشّيء في نفسه وثبوت شيئيّته لا ثبوته لكذا، وكلامه هنا في حصول العرض للجوهر لا في تحقّقه في نفسه. وما معنى قول المصنّف: «أي وجود العرض بنفسه حلوله في موضوعه» إلاَّ كمعنى قولك: وجود زيد الفائض من فعل الله [عزَّ وجلَّ ـ خ] الَّذي هو حقيقته الَّذي لم يذكر في كلّ مرتبة من مراتب الكون والتّكوين إلاَّ به [الذي ـ خ] يتحد [تتحد] به الماهية في الخارج كما عند المصنف هو أنَّه فوق الأرض، على أنَّه قال سابقاً في عدم تحقّق شيء بدون الوجود في الاستشهاد السَّادس، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودي، لا خارجاً ولا ذهناً لا يكون المسمَّىٰ بذلك العارض، وقبله بقليل قال عن المحصّلين من أهل الحكمة مستدلاً به بأنَّ اتِّصاف الماهيَّة بالوجود وعروضه لها ليس اتِّصافاً خارجياً وعروضاً حلوليّاً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقُّق، والكون ليس في تلك الرُّتبة مخلوطاً بالاتِّصاف بتلك الصِّفة. .الخ. وقبل هذا أبطل قول القائلين بالانتساب بأنَّ الأشياء وجودها انتسابها إلى الواجب، فإن لم يصحّ ذلك الانتساب إلى العلَّة الفاعليَّة كيف يصحّ أن يكون هو الانتساب

إلى شرط من شروط الظُّهور والقابليَّة؟ فعلى ما قال لو تصور شخص الحمرة كانت موجودة في الذّهن غير حاصلةٍ في الثوب مع أنَّها موجودة في الذّهن، فوجودها لو كان هو حصولها في الثّوب خاصَّة لكان لمعروض هذا الوجود تحصُّلٌ وجوديّ ومرتبة من الكون لا يكون المسمَّىٰ بذلك العارض، لحصول الحمرة في الذّهن غير حاصلة في الثّوب.

فإن قيل: إنَّما يراد من حيث هو عرض، وهو بهذه الحيثيَّة لا يتصوَّر بدون ذلك الحلول قلنا: المصنّف هو القائل هنا بأنَّ وجوده هو حلوله، وهو لا يلحظ في الذّهن كون الحلول عارضاً للحمرة وإنَّما يلحظ خروج مفهوم الحلول عن مفهومها، فيكون لها تحصُّل بدون العارض، ليعرض بعد ذلك على متحصّل ويجري هذا فيما تقدَّم في عارضيَّة الوجود للماهيَّة، والحكم في نفس الأمر واحد إلاَّ أنَّ التمثيل بالحمرة أوضح إذ لا شكَّ أنَّ من تعقَّل نفس الحمرة لا من حيث كونها عارضة فإنَّها معنى من المعاني مستقلّ وإنَّما تلحقه المعروضيَّة باعتبارٍ آخر وهو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها بهذا الاعتبار الحلول، هذا في الظَّاهر.

وأمَّا في الحقيقة ونفس الأمر، إنَّ الذَّوات وجودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هي هيئات المخترعات حين الإيجادات إذ لم تكن في نفسها شيئاً قبل الإيجاد، ولا ذكر لها قبله، ولهذا قال الرِّضا عليه السلام ليونس بن عبد الرَّحمٰن: «تعلم ما المشيئة؟» قال: لا قال: «هي الذِّكر الأوَّل»[1] الحديث.

---

(١) الكافي: ج١، ص١٥٧.

والمشيئة هي الإيجاد، وهذه الهيئات هيئات الحركات الإيجاديَّة قائمة بها قيام إحداثٍ، ومتعلّق هذه الهيئات هي الوجودات الكونية الَّتي هي الحصص المشار إليها وقوابلها الَّتي هي انفعالات تلك الحصص كحركة يد الكاتب لإيجاد الكتابة، فإنَّ هيئتها القائمة بها قيام إحداثٍ متعلّقة بالحصص المداديَّة للحروف النقشيَّة وبقابليَّاتها [بقابليّتها خ ل] لأجزاء [لإجراء خ ل] حركة اليد، وهذه الهيئات القائمة بتلك الحصص مع قوابلها لها مظاهر وآثار في الجسمانيَّات، وتلك الآثار هي الأعراض، فالحركات آثار تلك الحياة والسّكونات آثارُ نفادِ اقتضاءاتها وطلبها، والألوان آثارُ تنزّلاتِها، فالبياض من آثار العقول، والصّفرة من الأرواح، والخضرة من النُّفوس، والحمرة من الطَّبائع وسائر الألوان من تراكيب أسبابها، وتلك العوارض أحكامها في كلّ شيء من جهة الحقيقة صفاتُ أحكامِ معروضاتِها مطلقاً، ومن هنا قال الصَّادق عليه السلام: «العبوديَّة جوهرة كنهها الربوبيَّة، فما فُقِد في العبوديَّة وُجِدَ في الربوبية، وما خَفي في الربوبيَّة أُصيبَ في العبوديَّة، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[1] يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك»[2] الحديث.

أقوال بعض الحكماء في الوجود:

على أنَّ الحكماء قالوا: إنَّ وجود الجوهر شرط لوجود العرض لأنَّه من تمام قابليّته للوجود، يعنون أنَّ الوجود [الموجود خ ل] لا يتحقَّق ولا يوجد إلاَّ بعلل أربع:

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٢) مصباح الشريعة: ص٧، الباب ٢.

فاعليَّة: وهي فعل الله سبحانه وَمَنْ[1] جَعَلَهُ (عَزَّ وَجَلَّ) محلاً لفعلهِ مِنْ خَلْقِهِ.

ومادِيَّة: وهي الَّتي يخلق منها الشّيء كما يخلق السَّرير من الخشب، وهي في كلّ مخلوق بحسبه المجرَّد من مادَّة المجرَّد [مجردة خ ل] كالعقل من الوجود [المعنى خ ل] والرُّوح من الرقيقة، والنَّفس من الصّورة الجوهرية، والطَّبيعة ممَّا سبقها، لأنَّها الكسر بعد تمام الصّوغ الأوَّل، وجوهر الهباء تحصيص الطبيعة بالحصص، والمثال بالصّور الظليَّة، والأجسام العلويَّة لا من الجسمانية والسفلية من العنصرية، والأعراض من هيئات معروضاتها، إمَّا من حيث معروضيّتها، أو من ذاتها من حيث هي، أو من العرض من حيث معروضه، أو من حيث نفسه.

وأمَّا أوَّل فائض عن فعل اللَّهِ سبحانه الكوني فمادَّته هي مخترعة لا من مادَّة مثلها، بل من إمكان مثلها، وأمَّا من إمكان مثلها فمادَّته من صفة فعل الله سبحانه الإمكاني، أي من إمكان الفعل الإمكاني وسرمده.

وأمَّا الفعل نفسه فلا مادَّة له إلاَّ نفسه كما أنَّه خلقه الله تعالى بنفسه وأقامه بنفسه.

وصوريَّة: وهي في الهيئات [من هيئات خ ل] تلك الحصص الممكنات، وهي للحصَّة الواحدة هيئات لا تتناهى والتَّخصيص

---

(١) معطوف على فعل الله، يعني أي العلَّة الفاعلية يتحقق [تتحقق] بشيئين: أحدهما فعل الله وثانيهما من كان محلاً لفعله كما قال ﷺ: «وألقى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله». البحار: ج٤٠، ص١٦٥، باب ٩٣. الصراط المستقيم: ج١، ص٢٢٢، الفصل ١٩. غرر الحكم: ص٢٣١. منه.

بالمخصَّصات، وهي الكمّ، والكيف، والرُّتبة، والجهة، والمكان، والوقت، ونريد بالكمّ هنا غير الاصطلاحي، وإنَّما نريد به قدر مادَّته، مثلاً شخص من خمسة أمنان وآخر من عشرة، وآخر من واحد، وآخر من مثقال، وهو محلّ الاصطلاحي [الاصطلاح خ ل] فهذه السِّتَّة أصول المشخَّصات، ويلحقها أشياء كالأجل والكتاب والأذن والوضع بمعنييه الأخيرين، وهما ترتّب [تترتب خ ل] أجزائه بنسبة بعضها إلى بعض، وبنسبتها إلى الخارج إلى غير ذلك لا يحصيها إلاً الله سبحانه.

ولمَّا كان العرض بعيداً من أوائل علل الأشياء كثرت علله وأسبابه الَّتي يتوقف وجوده عليها، فمادَّته مركَّبة من موادّ، فمثل الحمرة الَّتي مثَّلنا بها مادَّتها مركَّبة من بياض وصفرة كالزَّنجفر مثلاً، فإنَّه مركَّب من زيبق وكبريت أصفر، وصورتها الَّتي هي قابليّتها للإيجاد مركَّب [مركبة] من هيئاتٍ أحدها وجود جوهرٍ تحلّ به كالثَّوب، فيكون وجود الثوب متمِّماً لقابليَّة الحمرة للإيجاد في المعروض، فوجود الثوب للحمرة من المشخَّصات الخارجية، ولأجل هذا قال الحكماء: إنَّ وجود الجوهر من تمام قابليّته للإيجاد، إذ لا يقدر على قبول الإيجاد في الخارج الجسماني إلاً بوجود ما يحلّ فيه، وكذلك أعراض المجرَّدات بنسبتها إلى المجرَّدات، فإذا طلبتَ معرفة وجود العرض على نحو ما قرَّر المصنّف في الوجود عرفتَ أنَّ حلوله في الجوهر هو وجوده له، أي حصوله للجوهر فيه، لا أنَّ ذلك الحلول هو حقيقة العرض كما يدعيه المصنّف من أنَّه هو الحقيقة في كلّ شيء، وإلاً لكان حقيقته [حقيقة خ ل] حلوله في الجوهر، وهذا لا يلتفتُ إليه ذو عقل إلاً إذا كان من أهل المفهوم الَّذين لا ينظرون إلى المِصْداقِ وما قيل إنَّ الحلول راجع إلى افتقاره

إلى الموضوع وذلك أمر زائد على ماهيّته فحيثيّته إن كانت اعتباريَّة لم يتحقَّق تقوّمه بها وَإِن كانَتْ موجودةً فهي المطلوب ليس بشيء، لأنَّ حيثيَّة الافتقار إنَّما هي في [من خ ل] أسباب القابليَّة ومتمِّماتها وحدودها، وهي على مذاقهم خارجة عن الوجود وإن كانت من شرائط ظهوره.

وأمَّا على مذاقنا، فهي من متمِّمات قابليّته، وعلى المَذَاقَيْنِ فالافتقار غير الوجود، وإنَّما هو هيئته والحيثية جهة له، فهي أبعد من الافتقار من الوجود، وقد قلنا سابقاً: إنَّ الفائض من كرم الجواد (عزَّ وجلَّ) إنَّما هو الوجود، وهذا الفائض صفته [صفة خ ل] الافتقار، وشأنه الحاجة، ويعينه المعطي ويغنيه الغني (عزَّ وجلَّ) بالمتمِّمات وهي حدود قابليّته للإيجاد والافتقار والحلول، والحيثيَّة المدّعاة لم تكن أوَّل فائض، فليست هي الوجود، وإنَّما تحقَّقت به.

في قول المصنف:
وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان...

قال: وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان: إنَّ الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض، وحكموا أيضاً بأنَّ هذا من جملة المواضع الَّتي تقع للحد زيادة على المحدود، كأخذ الدَّائرة في حدّ القوس، وأخذ البناء في حدّ البناء.

أقول: إنَّما قالوا بأخذ الوضوع في حد العرض، ليس لأنَّ وجوده حلوله فيه، بل إنَّما أخذوا ذلك في العرض ليبيّنوا أنَّ المحدود إنَّما هو العارض من حيث كونه عارضاً، فيقولون هو الحال في المتحيّز احترازاً بهذه الحيثيَّة عن تحديد نفس ماهيته، أي لا من حيث كونه عارضاً، لأنَّه من هذه الحيثيَّة جوهر أو كالجوهر، ففي الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود، فيكون زائداً، وإنَّما قالوا بذلك لأنَّ بناء أمرهم في تحديد الأشياء على مفاهيمها، ومفهوم الجوهر ومفهوم العرض شيء واحد كلّي، فيلحقون كلّ حصَّةٍ بما يميِّزها عن الأُخرى، فهي أي الملحق بها المميَّز فصلها فيقولون: الجوهر هو الحال في الحيّز، والعرض هو الحال في المتحيّز، فالحال جنس لهما، والمميَّز فصل، وهذا عندهم حدّ حقيقي، وأنت إذا تركت قولهم واعتبرتَ بفهمِك وجدتَ أنَّ الحال ليس هو حقيقة الجوهر في نفس الأمر، ولا العرض، وإنَّما هو على مذاقهم واصطلاحهم عرض عامّ، فحدهم رسميّ، لأنَّ

الحال الَّذي جعل جنساً ليس هُوَ اسم ذات، وإنَّما هو صِفَةٌ فعليَّة، فهو اسم فاعل، فيكون قولهم ذلك مثل قولك: الجوهر هو القاعد في الأرض، والعرض هو القاعد في الجوهر، وربَّما يلتفت أحدهم إلى ذَوقه مع قطع نظره [النظر خ ل] عن ما قالوا، فيجد أنَّ هذا الشّيء لا يمكن تعريفه كما توهمه المصنّف في الوجود فيما تقدَّم، لأنَّه إنَّما يعرف منه ما ذكروا، وذَوقه يأبى كونه حدّاً حقيقيّاً، وفي قولهم: القوس قطعة من الدَّائرة، فالمحدود القوس وهو جزء من بعد [بعض خ ل] الحدّ أعني الدَّائرة، ففي الحدّ زيادة على المحدود إلاَّ أنَّ الحدّ ليس بالرَّسم كما في المعروض والعرض، وإن قيل فيه بلزوم الدّور إلاَّ أنَّه تحديد بذاتي بخلاف المعروض والعرض حيث حدّد بالحال، وليس الحلول حقيقة لواحدٍ منهما، إذ لو كان حلوله هو حقيقة وجوده ووجوده أوَّل فائضٍ عن الإيجاد، لكان حلوله الَّذي هو صفة فعليَّة منه أوَّل فائض قبل العرض من فعل الله سبحانه، فيكون الفعل في نفس الأمر وفي الاعتبار سابقاً على فاعله، هذا خلف.

في قول المصنف:
فقد علم أن عرضية العرض كالسواد...

قال: فقد علم أنَّ عرضية العرض كالسواد أي وجوده زائد على ماهيّته، فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً، بل كان أمراً انتزاعيّاً، أعني الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم، وإذا كان وجود الاعراض وهو عرضيّتُها وحلولها في الموضوعات أمراً زائداً على ماهيّتها الكليَّة، فكذلك حكم الجواهر، ولهذا لا قائل بالفرق.

أقول: إذا علم أنَّ عرضيَّة العرض كالسَّواد زائد على ماهيّته، فهذا الَّذي تدركه أبصارنا ما هو، هل هو الحلول أم الحالّ؟ وعلى الأوَّل فهل الحلول أمر عقلي أم حسّي؟ فإن كان عقليّاً فما هذا الَّذي نراه ببصر الحسّ [الجسم خ ل]؟ وإن كان حسيّاً فكيف تكون فوقيَّة السَّماء عقليَّة كما قال سابقاً، ويكون هذا حسيّاً وأي فرق بينهما؟ وعلى الثاني هل المرئي هو الماهيَّة متّحدة بالوجود، أم منفردة، أم الوجود منفرداً؟ فعلى الاتّحاد يبطل حكمه بالوجدان المعروف بأنَّ الحالّ غير الحلول مغايرة لا ينكرها إلاَّ مكابر لمقتضى عقله، وإلاَّ لكان القعود هو القاعد، وعلى الانفراد يبطل قوله بالاتحاد كما تقدَّم، مؤيّداً بقوله في آخر كلامه هذا «ولهذا لا قائل بالفرق»، وعلى أنّه الوجود خاصَّة فيبطل قوله من وجوه:

الأوَّل: بعدم الاتّحاد الَّذي يدَّعيه.

الثَّاني: بالوجدان الحاكم بمغايرته للحلول، ونحن لا نُشَاهِدُ إلاَّ الحالّ والحلول، إنَّما نشاهد منه كون المرئي في الموضوع، وهذا الكون غير الكائن.

والثالث: يلزم أن يكون الوجود هو الحالّ لا الحلول، وهذا وإن كان حقّاً عندنا على نحو ما ذكرنا سابقاً من أنَّ الشيء هو الوجود مع مشخَّصاته وأسباب تعيّنه، إلاَّ أنَّه لا يقول به، لأنَّه يريد بالمتّحد مع الوجود خارجاً هو الماهيَّة الَّتي ينتزعها في الذّهن، وهي الهويَّة، وهي معنى غير مفهوم الوجود، ولهذا يتغايران في الذّهن عنده لأجل أمرٍ يشير إليه، تعالى ربّي وإلٰهي عنه علوّاً كبيراً، ولهذا ألزمناه فيما تقدَّم بمغايرة المتّحد للعارض على رأيه الَّذي يجعله فيه متّحداً في الخارج وفي الذّهن مغايراً في قوله: يتّحدان خارجاً ويتغايران في الذّهن، فيدفع [فيندفع خ ل] قبيح ما يلزم من هذا بأنَّ المغايرين مفهوماهما»، فقلنا له: فإذا لا مقابلة، فينبغي أن يقول: في الخارج شيء واحد وفي الذّهن مفهومانِ تغايرا، فهما غير الخارجين ولا انتزعا منهما، فيلزم ما تقدَّم من عدم المقابلة ومن التّحديد إذا لم يكونا انتزاعيين.

وجود السواد نفس السَّواديَّة:

وقوله: «فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً ـ إلى قوله ـ لا حلوله في الجسم» فيه ما تقدَّم ممَّا يدلُّ على أنَّ وجود السواد نفس السَّواديَّة المرئيَّة لا حلولها إلاَّ إذا فسَّر الوجود بالكون في الأعيان كما تعرفه العوام، وهو المعنى المصدري.

وقوله: «وإذا كان وجود الأعراض».. إلخ كما تقدَّم مكرَّراً مردّداً

فإنَّ قوله زائد على ماهيّتها الكليَّة، يعني الذّهنيَّة، يلزم منه أنَّ كلّ زائدٍ على الماهيَّة الكليَّة وكان سبباً للكون في الخارج هو الوجود كالعوارض الخارجيَّة والوقت والمكان، بل وأقسام الوضع، بل وجود الأغيار كلّها أشياء خارجيَّة زائدة على ماهيَّة الجوهر والعرض، فيجب أن يكون كلّ واحد منهما [منها خ ل] على الانفراد والانضمام هو الوجود لتوقُّف الكون في الأعيان عليها كما دلَّ عليه النقل المعتبر وصحيح العقل والنّظر، وهذه وإن قلنا نحن بأنَّها من الوجود، لكنَّه لا يقول به.

في قول المصنف:
الثامن أنَّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب...

قال: الثّامن أنَّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينوِّر طريقه أنَّ مراتب الشّديد والضعيف فيما يقبل الأشدَّ والأضعف أنواع متخالفة بالفصول [بالأصول خ ل] المنطقية عندهم، ففي الاشتداد الكيفي مثلاً في السَّواد، وهو حركة كيفيَّة يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن تتحقَّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين، وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبَّر واستبصر أنَّ بإزاء كلّ حدّ من حدود الأشدّ والأضعف إذا كان ماهيَّةً نوعيَّةً كانت هناك ماهيَّات متباينة، بحسب العقل والحقيقة، حسب انفراض الحدود الغير [غير] المتناهية.

أقول: قد اعترض بعضهم على المصنف في قوله: «عندهم» بأنَّه إن أراد بقوله «عندهم» عند المشّائين فلا يكون حجَّة على المخالف، وإن أرادَ به عند المخالف فليس بصحيح إذ ليسوا قائلين به. انتهى. يعني أنَّهم ليسوا بقائلين بوجود مراتب متعدّدة متخالفة بفصولها في الشّديد والضّعيف، وإنَّما كلّ منهما حقيقة واحدة، كالمخروط الواحد فلا يعتبر فيه تفاوت يتمايز بالفصول.

رتبة الإمكان ورتبة الألوان:

وأقول: قد تقدَّم ممَّا ذكرناه أنَّ الوجود له مراتب فهي في أنفسها لا تدخل في حكم الشّديد والضّعيف على فرض تحقّق تخالُفٍ في

مراتبهما إذ ليست السّفلي من نوع العليا، فلا تشكيك في الحقيقة بينها [بينهما خ ل] إلاّ في التّسمية الظاهرة. نعم أفراد كلّ مرتبة وذراتها يجري فيها التّشكيك، وأنواع كل مرتبة في رتبة إمكانها غير ما هي به في رتبة أكوانها.

وأمَّا في رتبة إمكانها ففيها أنواع كليَّة لا تتناهى في أعدادها ولا في أفرادها، يعني فيها أنواع لا تتناهى، وكلّ نوع فرض ففيه أفراد لا تتناهى، وكلّ فرد من ذلك الإمكان فهو يقبل قبل تكوينه أفراداً لا تتناهى، وبعد تكوينه يقبل بحسب قبوله للتغيير أفراداً لا تتناهى، بل ويقبل كذلك قبل التكوين وبعده بقبوله للتغيير أنواعاً وأجناساً لا تتناهى.

وأمَّا في رتبة أكوانها فمع قبول التغيير كذلك.

وأمَّا مع قطع النظر عن قبول التغيير وعن مقتضى الحكمة، فالكون يضيق محلّه عن وجود أفراد لا تتناهى لا على [إلاّ على خ ل] التدريج، وذلك لضيق محلّها ووقتها عن ذلك، فيكون الامتناع من قِبَلها لا من قبل القدرة الكاملة، ولهذا كانت في التدريج على بواعث استدارة الحركات، فتحرَّكت الأفلاك على الاستدارة والمفعولات في طلبها من إمدادات مبادئها على الاستدارة، لأنَّ الاستدارة هي المقتضية للتدريج.

العقليات ليست عدمية:

فقوله: «يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً ـ إلى قوله ـ حاصرَين» يلزم عليه أنَّ العقليَّات ليست عدميَّة بما ذكرنا سابقاً من النَّص عن الرِّضا عليه السلام، وممَّا أشرنا من الدّليل العقلي، بل الفؤادي، لأنَّه من دليل الحكمة من أنَّه لا يمكن أن تتصوَّر شيئاً حتَّى تقابله

بمرآة خيالك، مثلاً إذا رأيتَ زيداً يصلّي في المسجد يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلاً سنة كذا، لا يمكن أن تذكره ما دمتَ حيّاً حتَّى تلتفِتَ بمرآة خيالك إلى صورة مثاله في غيب ذلك المسجد يصلّي في غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان، سنة كذا، فإنَّ مثاله إلى يوم القيامة قد كتبه الملكان الحافظان في ذلك المكان وَذلك الوقت، فإذا قابلته بتلك المرآة انتقش شبح ذلك المثال في مرآة خيالك، فتذكره ولا تقدِر أنْ تذكره بغير هذا الالتفات على نحو ما قلنا، فلو قلتُ لك: اذكره ولا يلتفت قلبك بمرآة خيالك إلى ذلك المكان وذلك الوقت، لكان ذكرك له مستحيلاً ممتنِعاً لأنّي أُريد منك أن تذكر من حيثُ لا تذكر، وكلّ تذكّر وتعقّلٍ هكذا، ولكن أكثر النَّاس، لا يعقلون فتذكّرك لم يكن في عالم الأجسام لكنَّه موجود في عالم العقول، والمصنف كالأكثرين لا يعرفون إلاَّ أنَّ الاعتباري عدميّ، نعم لو أراد صور إمكاناتها لا صور أكوانها على قولهم سكتنا عنه، فقوله: «إن تتحقَّق أنواع بلا نهايةٍ محصورة بين حاصِرَيْنِ» ينبغي أَنْ يُقَيَّد هذا بأَنْ يقول موجودة لا بالتّدريج إذ الممنوع منه كَون الأُمور الغير [غير] المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة، وأمَّا بالتّدريج فلا، وأمَّا مسألة التناهي وعدمه، فلا تبنى عليها الاستدلالات الحقيقيَّة، لأنَّ مِنَ الأُمور الممكنة ما لا تتناهَى في الإمكان، وإن كانت متناهيةً عند الواجب تعالى، مثل نعم الجنَّة ونعيمها، وأهلها، وآلام النَّار وعذابها، وشقاوة أهلها، كلّ ذلك غير متناهيةٍ ولا منع منها.

ليس كل غير متناه باطلاً بقولٍ مطلق:

والحاصل ليسَ كلّ غير متناهٍ باطلاً بقولٍ مطلقٍ، إذ لا محذور في عدم تناهيها وعدم انقطاعها إذا ثبت كونها محدثة متناهية إلى فعل خالقها تعالى،

فليس بممتنع، إذ ليس الفعل متناهياً ليمنع من كون أثره غير متناهٍ، فبطلان اللازم الَّذي ذكره غير معلوم يعرف هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على صحتهما، وهما قولهم: «كلّ ما له أوَّل له آخر» و«كلّ ما سبقه العدم لحقه العدم» وبعد الاتفاق من المسلمين تبعاً لما دلَّ عليه النص المتواتر من الكتاب والسُّنَّة، ودلَّ عليه العقل الصحيح بدليل الحكمة أنَّ الجنَّة ونعيمها وأهلها، والنَّار وعذابها وأهلها مخلَّدون أبداً لم يلحقهم عدم، وليس لهم آخر، فبمقتضى حكم القاعدتين أنَّه لم يسبقهم عدم وإنَّما سبقهم وجود، وإذا قيل: إنَّه سبقهم عدم يراد منه أنَّهم لم يكونوا موجودين في رتبة الأزل، ولأنَّ العدم ليس شيئاً يتحقَّق له السَّبق، وأنَّه ليس لهم أوَّل، يعني أوَّلاً حادثاً، لأنَّ الأوَّلية الحادثة من جملة تلك الحوادث، والأوليَّة الأزليَّة هو ذات الواجب [الله خ ل] (عزَّ وجلَّ)، وهو تعالى ليس أوَّلاً لشيء، ولا آخِراً لشيءٍ، وإنَّما هو سبحانه قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، فإليه ـ أي إلى فعله ـ المنتهى، ومن فعله المبتدأ، ولا غاية لفعله، فلا يكون مفعوله مغاياً فإذا عرفت مرادنا من هذا الكلام كلّه بأنَّ ما سوى الله سبحانه لا يتناهى، لا في الابتداء، ولا في الانتهاء إلاَّ إلى فعله وصنعه، عرفت أنَّه لا معنى لكون ما سوى الله سبحانه متناهياً إلاَّ أنَّه محدث لم يكن في الأزل، ثمَّ اخترعَه وكوَّنه في الإمكان لا أنَّه منقطع أوَّلاً وآخِراً، وليس كلامي هذا قولاً بقدم العالم، فإن لم تفهم منه إلاَّ القول بالقدم فأسأل الله أن يصلح وجدانك، وعرفتَ وجود أشياء غير متناهية في الإمكان أوَّلاً وآخراً، إلاَّ أنَّها لم تكن في مقام الأكوان مجتمعة إلاَّ على سبيل التّدريج على أنّي إن شاء الله تعالى أُبيّن لك حقيقة صحَّة ما يترتَّب على القاعدتين من غير لزوم محذور يأتي فيما بعد.

الوجود التحققي والاعتباري:

وأمَّا في مقام الإمكان فكلّها حاصلة فيه أي في الإمكان بلا نهاية، وهو العمق الأكبر، وعرفت أنَّ بطلانَ اللاّزِم غير معلوم وأنَّ على تقدير كون الوجود أمراً حقيقيّاً قد يلزم منه حصول أشيَاء لا تتناهى، بل تلزم من كلامه الآتي في قوله: «إذا كانت الحدود فيها بالقوَّة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع الَّتي هي بإزاء الحدود أو الأقسام وجود بالقوَّة لا بالفعل إذِ الكلّ موجود بوجود واحد اتِّصالي، وحدته بالفعل وكثرته بالقوَّة» انتهى. ما فرَّ منه وأشنع[1] لأنَّه إنَّما ألزمهم بها وهم لا يدَّعون وقوعها دفعة، ولعلَّهم لو سلَّموا الإلزام يدَّعون حصولها على جهة التّدريج، تبعاً لتنقل الذّهن في الاعتبار، حيث لم ينتقل إلى جميعها دفعة، ولهم أن يقولوا: كما أن تحقّقها فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك، فيكون تحقّقها على نحو التجدّد والدثور، فحينئذٍ لا مانع من وقوعها بهذا النّحو.

وأمَّا هو فقد أثبت تحقّق أنواع لا تتناهى بالفعل على تقدير فرض الوجود متحقّقاً لأنَّ قوله: «إذ الكلّ موجود في حصول حصص تلك الأنواع الغير [غير] المتناهيَّة بالفعل، متحقّقة ثابتة إلاَّ أنَّها لم يرتبط [لم ترتبط خ ل] بها فصولها، فقد حقَّق جميع الحصص وإن كانت بوجود واحد»، مع أنَّه لا يرضى بتحقّق الحصص ولا جنسها قبل الفصول، بل ظاهر كلامه في الكتاب [كتابه خ ل] الكبير أنَّ لها في أنفسها تحقّقاً ما قبل الفصول وإن توقف تمييزها [تميّزها خ ل] وحصولها على الفصول ففي فرض الاعتباري منع من تحقّق أنواع لا

---

(١) كذا في الأصل.

تتناهى، مع أنَّه يقول بثبوتها بالتحقّقي إذا وجدت فصولها، أو مطلقاً، فكذلك بالاعتباري إذا اعتبرت فصولها، فإنَّه هو وجودها كالتحقّقي، فإذا اعتبرت وجدت خارجاً بالطَّريق الأولى، إذ يمكن في الاعتبار ما لا يمكن في التحقّق، ولا يلزم من اعتبارِ الاعتباري تحقّقها الاجتماعي، كما لا يلزم في التحقّقي لأنَّ الاعتباري على فرضه لا يكون أقوى من التحقّقي، ليلزم منه تحقّق ما لا يتناهى مجتمعاً، بل إنَّما هو تابع للتحقّقي أو مساوٍ له، فبنسبة ما يعتبر التحقّقي يعتبر الاعتباري، ونحن وإن لم نقل بالاعتباري مع أنَّ الاعتباري عندنا كلّه وجودي إلاَّ أنَّه ظلّي انتزاعي من الخارجي كما ذكرنا مراراً. نعم قد قلنا: إنَّ الذّهني الَّذي في ذهن علَّة الموجودات (صلَّىٰ الله على محمَّد وآله) وإن كان ممَّا فوقه أُفيض عليه، لكنَّه علَّة لما تحته بالله سبحانه، وما في ذهنه هي وجوه الأشياء الباقية، أي وجوهٌ باقية للأشياء الهالكة كما أشار إليه سبحانه في مواضع من كتابه قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(١) وقال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴿٤﴾﴾(٢) وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وفرعون في سؤاله: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾﴾(٣) وهم عليهم السلام العِند والكتاب فافهم، لأنَّا إنَّما نقول بالتحقّقي الحادث الخالص لا المطلق المشوب ولا الحقّ الخالص (عزَّ وجلَّ) ومع ذلك كلّه فقوله في هذا الاستشهاد ليس بمستقيم، لأنَّه أثبت فيه الكلّ وألزم القائلين بالاعتباري بما لا يلزمهم ولا يضرهم.

---

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٢) سورة ق، الآية: ٤.

(٣) سورة طه، الآيتان: ٥١ ـ ٥٢.

نحن نقول: بأنَّ أهل الاعتباري غير معتبرين ولا دليل لهم إلاَّ التخمين وما هم بمستيقنين وإنَّما تكلَّمنا على كلام المصنف، لأنَّه يدَّعي أن استدلالاته ليست من الأبحاث الحكميَّة ولا من التخيّلات الصوفيَّة، وألفاظ استدلالاته ونمطها من تلك الأبحاث الحكميَّة بعينها، ومعاني كلامه ومقاصده ومراداته من تخيلات الصوفيَّة، فإنَّهم لا يتجاوزون في تخيلاتهم ما يخيّل [تخيل خ ل] وإنَّما حذا حذوهم وقال بقولهم بعبارات الحكماء واستدلالاتهم، على أنَّ أهل القول بالاعتباري لا يحتاج في ردّ قولهم إلى هذه التمحّلات، بل يكفي في ردّ كلامهم أنَّ الاعتباري هو عدم أم ضدَّه، فإن كان عدماً فكيف يصدر عنه ضدَّه، وإن كان ضدَّ العدم فقد وافقوا، فليجيبوا بما شاؤوا يخصموا.

في قول المصنف:
فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً...

قال: فلو كان الوجود أمراً عقلِيّاً نِسبيّاً كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيَّات، فيلزم ما ذكرناه. نعم إذا كان للوجود وجود واحد وصورة واحدة اتصاليَّة كما هو شأن المتّصلات الكميَّة القارَّة أو غير القارَّة، إذا كانت الحدود فيها بالقوَّة لم يلزم محذورٌ أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع الَّتي هي بإزاء الحدود أو الأقسام وجود بالقوَّة لا بالفعل، إذِ الكلّ موجود بوجود واحد اتصالي، وحدته بالفعل وكثرته بالقوَّة، فإذا لم يكن للوجود صورة عينيَّة كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

أقول: يريد أنَّ الأمر العقلي النِّسبي ذهنيّ، والذِّهن محلّ التكثرات، لأنَّه محلّ التّحليل العقلي، ولهذا مع حكمه بالاتّحاد خارجاً حَكَمَ بالتّغاير ذهناً، فيلزم أنَّ كلّ ما اعتبر ذهناً وُجِدَ خارجاً، لأنَّ الاعتباري هو به وجودُ ما اعتبر في الخارج، فيلزم ما ذكره من وجود الأنواع الغير [غير] المتناهية خارجاً.

ما المراد بالوجود الاعتباري وما هو؟:

بقي هنا شيء، وهو أنَّه ما هو المراد بهذا الوجود الاعتباري؟ ومَا هُوَ؟ فَإِنْ أُريدَ به أي بكونِه وُجوداً للخارجي أنَّه بِنفسِهِ لا باعتبار معتبرٍ، وإنَّما الاعتبار دليل معرفته، كان محصّل ذلك أنَّ الأشياء موجودة في

الخارج، لكن لمَّا لم يكن غير ما يسمَّىٰ بالوجود موجوداً بنفسه لما علم أنَّ الوجود موجود بنفسه، وغيره موجودٌ به، ولم يعقل شيء غير الموجود وجب فرض شيء وُجِدَتْ به الأشياء، ولمَّا كان ما توجد به الأشياء يستحقّ اسم الوجود مراعاةً في التّسمية لجهة الاشتقاق، سُمِّي ذلك الأمر الفرضي وجوداً وإن لم يكن شيئاً متحقّقاً.

وإن أُريدَ به أنَّه عبَارَةٌ عن اعتبارِ كونها موجودةٌ كان محصّل ذلك أنَّها بموجوديّتها وُجِدَتْ، لأنَّ الموجوديَّة عبارة عن التأثّر بتأثير فعلِ اللَّهِ تعالى، وتلك الموجوديَّة على قاعدتهم من المعقولات الثانويَّة.

وإن أُريد به ما حصَل في الذهن، كان المراد منه إمَّا العارض من مفهوم الوجود على مفهوم الماهيَّة، وإمَّا مطلق مفهومه.

والعارض إمَّا العرَضي وإمَّا الذَّاتي، وأمَّا المَعْنَى المصدري، فعلى إرادة الأوَّل فمع كون الاعتباري أمراً وجودياً خارجيّاً لم يناف مذهب المصنف إلاَّ في بعض التّعبيرات كقول إنَّه اعتباريّ وقول إنَّه تحقّقي، ويتّفقانِ في أنَّه غير مكتنهٍ ولا مدركٍ كما تقدَّم في [من خ ل] قولِ المصنف وماهيّته أخفاها تَصَوُّراً واكتناها.

ومع كونه وجوديّاً ذهناً [ذهنياً خ ل] فيأتي في الثَّالث، ومع كونه عدمياً وإن قيل بموجوديَّة الاعتباري ولم يرد به الكناية عن اتّحاد الوجود والموجود يكون بديهيّ البطلان إذ لا شيء لا يُحدِث الشّيء، ولا يكون علّة له، ولا من متمِّمات عِلَلِه ما لم يأوّل بعدم المانع.

وعلى إرادة الثَّاني فمع كون الموجوديَّة متحقّقة في الخارج يكون المراد بذلك إمَّا ما أراده المصنف وإمَّا ما أراده أهل الانتساب، وإمَّا ما أراده أهل الهيولى، لأنَّ القائلين بأنَّ الوجود هو الهيولى لهم فيه مذاقات، فمنهم من يحصُره في الموادّ خاصَّة، ومنهم من يفصل،

ونحن منهم بأن نقول: الوجود الموصوفي منه المادَّة، والوجود الصِّفتي منه الصّورة، والشّيء هو المركَّب منهما، فالتأثّر هو الصِّفتي، وهو القابليَّة، وما لها من المتمِّمات والمكمّلات من الهندسة الباطنة والظَّاهرة كما تقدَّم، وهذا المركَّب هو الموجود، وله اعتبارات ثلاث، فباعتبار كونه أثراً نورٌ ووجودٌ، وباعتبار أنَّه هو ماهيَّة وظلمة والمعنى المصدري صفة ظهوره [لظهوره خ ل] وهو المعبّر عنه بالكون في الأعيان، وهذا المعنى يراد منه أحد معنيين: أحدهما الظَّاهري المعبّر عنه بالفارسيَّة بالهست ضدَّ نيست، والثاني المعنوي، وهو ما به الكون، وهو الشّيء بجملته، وهنا [هذا خ ل] الكون والحصول يراد منه نفس الشّيء.

ومع كونها من المعقولات الثانية فعلى القول بوجودها أو بِعَدميّتها تقدَّمت الإشارة إليه، وعلى أنَّها أمر ذهنيّ فهي كسائر الأُمور الذّهنية وإن أُريد به ما حصل في الذّهن وللمبنى عليه من الذّهني اعتباران:

أحدهما: إنَّ الذّهنيّ قسم من الوجود، بمعنى أنَّه ينقسم في نفسه إلى قسمين، وذلك لأنَّه انقسم باعتبار محلّه، لأنَّ محالّ الأكوان باعتبار الحال فيها منها. فمنهم مَن قال: «الذَّوات محالّها جواهر، والصِّفات محالّها أعراض».

ومنهم مَن قال: «الغيب ذاتيّاتها محالّها جواهر مجرَّدة، وصفاتيّاتها محالّها أعراض مجرَّدة، والشَّهادة ذاتيّاتها محالّها جسمانِياتٌ وأجسام، وصفاتيّاتها [محالّها خ ل] غير مجرَّدة، فما كانَ من الصِّفات مطلقاً من نوع الأشباح الهندسيَّة، فمحالّها الأعراض الصّقيلة كالذّهن للأشباح المجرَّدة وكالمِرآةِ والماء وما أشبههما من أعراض الأشياء الماديَّة الصّقيلة للأشباح الحالّة بالمادّيات، كالصّورة

في المِرآةِ والماءِ والأشياء [والمادة في الأشباح ـ خ ل] الصقيلة كالحديد المصقول وغيره، وما من نوع الأشباح الظليَّة فمحالّها أعَراض المادِّيَّات الكثيفة، كالجدار للنُّور والهواء للكلام، فعلى هذا يكون الذّهن محلاً للصفات المجرَّدة، فتكون منتزعة من الخارجي، ولمَّا كان المحلّ لا يصلح للماديَّات لأنَّه مجرَّد، كان ما يحلّ فيه وينتقش من نوعه وإن كان منتزعاً من الأجسام، فيتساوى فيه المنتزع من المادِّيَّات والمجرَّدات، لأنَّه من مَرايا عالم الغيب، وإنَّما خلقه الله تعالى لذلك، لأنَّ نظام النوع الإنساني المدنيّ الطبع الجامع للشؤون المتكثِّرة المتعدِّدة الَّتي لا يفي بها الشخص منهم لنفسه ولا بمثله، بل لا بدَّ له من مخالطة أبناء النّوع طوى الله سبحانه له المتفرِّقات في استحضارها بوضع مِرآةٍ عنده تجمع له صفات مطالبه من غير مشقَّة السَّعي إلى استحضارها بأنفسها، لأنَّ ذلك متعسّر أو متعذّر، وذلك لأنَّ غرضه ليس في نفس أشباحها وصورها، ليكون ما حصل له في ذهنه هو مطلوبه، فإذا تصوّره تمَّ له مطلوبه، وإنَّما مطلوبه الأمر الخارجي، ولذا حكمنا بأنَّ جميع ما في أذهاننا ظليَّة انتزاعيَّة.

وثانيهما: إنَّ ما حصل في الذّهن منه ما هو أصيل وهو حقيقة الشّيء الخارجي عندهم، ومعناه مجرَّداً عن العوارض الخارجية، ولهذا لا فرق بين الوجودين إلاَّ ترتّب الأحكام الخارجية وآثار الحقائق المتحقّقة، فالخارجي ما تترتب عليه الأحكام والآثار، والذّهني ما لا تترتَّب عليه، ولا يراد منهما إلاَّ هذا عندهم.

ومنه ما هو منتزع كما ذكر الأوَّلون والمصنف من أهل القول الثَّاني، ونحن قائلون بالأوَّل، فعلى الثَّاني إن أُريد بالوجود الاعتباري العارض للماهيَّة سواء كان هو العرضي أم الأصيل فإنَّما

يعرض لها من حيث هي لا من حيث كونها موجودة، ولا من حيث كونها معدومة، فلا يكون مؤثّراً فيها لعدم ترتّب آثار الذّهني، وإنَّما عرض لها لملاحظة تكوّنها به، فهي متعلّق التّكوين به، فعرض مفهومه على مفهومها، والمعنى المصدري حدث فعليّ، إنَّما يصدر عن متحقّق ولو بالذّهني، وعلى أيِّ فرضٍ اعتُبِر يكون غير مؤثّرٍ عند المصنّف وموافقيه.

راي أهل الاعتبار وراي الشارح:

وأمَّا أهل الاعتبار فيصدق الاعتباري عندهم على ما يظهر من إطلاقهم على ما سوى المتحقّق الخارجي، ولا شكَّ أنَّ الاعتباري وما يترتَّب عليه من الأُمور الاعتباريَّة الغير [غير] الخارجيَّة المتحقِّقة لا تترتب [لا ترتب خ ل] عليها آثار خارجيَّة عند المصنّف وموافقيه، وعندنا في أغلب الأحوال بناء منَّا على أنَّ ما في الأذهان ظليّ انتزاعيّ غير متأصّل، إذ لو فرضنا نحن حصول الأصيل في أذهاننا كما نحكم به على ما في ذهن علَّة الوجود ومحلّ الإيجاد، حكمنا بحصول آثاره في الخارج، بل نقول: لأنَّه [أنَّه خ ل] لا تأثير لغيره إلاَّ به كما أشرنا إليه مراراً في شرح الزِّيارة الجامعة، ومَن قال بتأثير الاعتباري، منهم من يرى أنَّ تأثيره أيضاً اعتباري لأنَّه يرى أنَّ وجودات جميع [جميع موجودات خ ل] ما سوى الله سبحانه اعتباريّ موهوم لا تحقّق له أصلاً، لا خارجاً ولا ذهناً، ولهذا قال شاعرهم:

كلّ ما في الكون وهُمٌ أو خيال أو عكوسٌ في المرايا أو ظلال

فجعل الحادث ووجوده وماهيته وجميع شؤونه موهومة.

ومنهم من يرى أنَّ تأثيره أمر متحقّق في الخارج، وعلى كل فرضٍ

فهو قول باطل، أمَّا على الرَّأي الأوَّل وهو لأهل التَّصوُّف فأرادوا [فإن أرادوا خ ل] بالاعتباري في المؤثر والأثر أنَّ معناه عدم استقلاله بنفسه، وإنَّما الكلّ في الحقيقة قائم بأمر الله سبحانه على الدَّوام قيام صدور، ونسبة التحقّق إليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقوّمها بأمره تعالى، فلا استقلال لها ولا شيئية بنفسها بحال من الأحوال، فكلامهم بهذا المعنى صحيح، وإن أرادوا به عدم تحقّقها في أنفسها رتبة إمكانها فباطل لمخالفته الوجدان، لأنَّه مكابرة لمقتضى العقول، ومن أثبت تحقُّقها في الخارج بالاعتباري الغير [غير] المتحقّق فباطل، لما تقرَّر من أنَّ العلَّة أقوى من المعلول ولا يصحّ العكس، لعدم صحَّة ابتناء القوي على الضّعيف، فعلى قولهم من أنَّ الاعتباري عدميّ يلزم بناء الشّيء على لا شيء.

ليس اقوى من التحققي في التأثير:

وعلى قولنا يلزم بناء القوي على الضّعيف وكلاهما باطل، ولا يرد علينا ترتّب ما بالفعل على ما بالقوَّة، لأنَّ ما بالفعل إنَّما ترتَّب على ما بالقوَّة، لأنَّ ما بالقوَّة مترتّب على ما بالفعل، ففي الحقيقة ما بالفعل مترتّب على ما بالفعل وإلاَّ لزم في سلسلة العود أن يَعُودَ ما بالفعل إلى ما بالقوَّة كما في حال البَدْءِ والنُّزول، وإنَّما لم نوافق المصنف لعدم صحَّة إبطاله لا تصحيحاً لِدَعْوَاهُمْ، فإنَّ قوله بلزوم تحقّق أنواع بلا نهاية غير ملزم، لأنَّ تحقّق الأنواع الغير [غير] المتناهيَّة إنَّما يكون على فرض اعتبار الاعتباري، وقد قرَّروا أنَّ الاعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار، والتأثير منوط بدوام الاعتباري فافهم، فلا يلزم من كونه اعتباريّاً ما ذكر من تحقّق ما لا يتناهى، لما قلنا من أنَّه ليس أقوى من التحقّقي في التأثير، ولأنَّ تحقّقه ـ أي الاعتباري ـ إنَّما

[هو ـ خ] بالاعتبار وهو ـ أي الاعتبار ـ تدريجي، فيكون ما يترتَّب عليه تدريجيّاً، ولأنَّه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما قالوا مع [أنَّ ـ خ] ذلك المحذور لازم على قول المصنّف كما ذكرنا سابقاً، فقوله: «فإذا لم يكن للوجود صورة عينيَّة كان الخلف لازماً والإشكال قائماً» صحيح لا من حيث كونه مبنيّاً على دليله السَّابق، بل من حيث كونه منافياً للوجدان والإحساس والضرورة.

في قول المصنف:
ذكر كلمات في دفع شكوك...

قال: ذكر كلمات في دفع شكوك أُوردت على عينيَّة الوجود أنَّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلّ ممكن موجود والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كلّ ماهيَّة إمكانيَّة، حُجُباً وهميَّة، وحُججاً قويَّة كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا عقدتها، وحللنا إشكالها بإذن الله الحكيم العليم.

أقول: أراد أن يذكر بعض حجج النافين لتحقّق الوجود في الخارج، مثل شيخ الإشراق وغيره القائلين بأنَّه اعتباريّ، ومنهم أبو جعفر الطوسي في التجريد حيث قال: «والوجود من المحمولات المعقولة [العقلية خ ل] لامتناع استغنائه عن المحلّ وحصوله فيه».

آراء بعض العلماء بالوجود:

والعلاَّمة الحلّي (رحمه الله) في شرح كلام الطوسي هذا قال: «أقول الوجود ليس من الأُمور النِّسبيَّة، بل هو من المحمولات العقليَّة الصِّرفة، وتقريره أنَّه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إمَّا أن يكون نفس الماهيَّات الصَّادق عليها أو مغايراً لها والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل: فلما تقدَّم من أنه زائد على الماهيَّة ومشترك بين المختلفات، فلا يكون نفسها.

وأمَّا الثَّاني: فإمَّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، والأوَّل ظاهر، وإلاَّ لم يكن صفة لغيره، والثاني باطل لأنَّ كلّ عرض فهو حاصل في المحلّ، وحصوله في المحلّ نوع من الوجود، فيكون للوجود وجود هذا خلف، ويلزم تأخّره عن محلّه وتقدّمه عليه هذا خلف». انتهى.

قال الماتن ﷺ: «وهو من المعقولات الثانية».

قال العلاَّمة ﷺ : «أقول: الوجود كالشيئيَّة من المعقولات الثانية، وليس الوجود ماهيَّة خارجة على ما بيَّناه، بل هو أمر عقليّ يعرض للماهيَّات، وهو من المعقولات الثَّانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء، بل الموجود إمَّا إنسان، أو حجر، أو غيرهما، ثمَّ تلزم معقوليَّة ذلك أن يكون موجوداً» انتهى.

ويأتي بعض ما استدلَّ عليه هؤلاء مثل شيخ الإشراق.

وقول صاحب التجريد: «إنَّ الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحلّ وحصوله فيه»، يريد به أن الوجود مفهوم وصفيّ وهو المعنى المصدري اللاّحق للمعقولات الأُولى، ولهذا قال: وهو من المعقولات الثَّانية، ولا ريب أنَّه بهذا المعنى يكون عن غيره لا أنَّ غيره يكون به، لأنَّه من الصِّفات اللاّحقة لوجود موصوفاتها، وهي كائنة بموصوفاتها، أو تابعة لها في كونها، أو مكوِّنات بها.

والحاصل من هذا المذكور ليس هو الوجود الَّذي تحقَّقت به الأشياء.

وقول العلاَّمة في بيانه: «لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إمَّا أن يكون نفس الماهيَّات الصَّادق عليها»..إلخ يكون هو نفس الماهيَّات

بنوعيه الموصوفي والصِّفتي، فهو بنوعيه الموجود، ولا نسلّم كونه زائداً، والتركيب إنَّما هو من نوعيه وليس لها مغايراً [مغايراً لها خ ل] إلاَّ مغايرة الأجزاء للكلّ هذا في الظَّاهر، وأمَّا في نفس الأمر فمغايرته بلحاظين: فبلحاظ كونه أثراً هو وجود، وبلحاظ هويّته من حيث هو هو ماهيَّة، فليس الوجود ما أشاروا إليه، لأنَّ هذه التصوّرات الَّتي استندا إليها كلّها موهومة مأخوذة صناعيَّة من مفاد حمل الألفاظ بعضها على بعض من غير ملاحظة مطابقتها وعدمها.

وقوله: بعد هذا في المتن: «وإذا حكم الذّهن على الأُمور الخارجيَّة بمثلها وجب التّطابق في صحيحه، وإلاَّ فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب» فاعترض عليه العلاَّمة مشافهة بحصر نفس الأمر في الذّهني والخارجي، وقد منع منهما هنا فأجاب: «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعَّال، فاعترضه بأنَّه يلزم الحكماء القول بانتقاش الصّور الكاذبة في العقل الفعَّال، لأنَّهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسّهو، فإنَّ السّهو زوال الصّورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها، والنّسيان زوالها عنهما معاً، وهذا يتأتّى في الصّور المحسوسة، أمَّا المعقولة فإنَّ سبب النِّسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التّصوّرات والتَّصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة، فلم يأتِ فيه بِمُقنعٍ» انتهى.

يعني لم يأت في هذا الاعتراض بجواب مقنع، وذلك لأنَّ جوابه الأوَّل ليس بصحيح، وهو تفسير نفس الأمر بالعقل الفعَّال، والجواب أنَّ العلم لا يخرج عن الذّهني والخارجي، وإنَّما المراد بنفس الأمر ما ثبت حكمه بالدّليل من الذّهني أو الخارجي، وهو ما عند الله (عزَّ وجلَّ)

من الحكم التَّشريعي، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُواْ بِالشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[١] فكذبهم لمخالفة التَّشريعي. وإن طابق قولهم التكويني، ومن الحكم التكويني كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[٢] فكذبهم لمخالفة التّكويني لبناء فطرتهم المبدّلة والمغيِّرة على مخالفة ما استيقنتها أنفسهم، وإن طابق قوله التَّشريعي.

فقوله في المتن: «ويكون صحيحة لمطابقته لما في نفس الأمر» وقول الشَّارح تبعاً لقوله صريح في بطلان ما ذهبا إليه ومن وافقهما لما قلنا من استنادهم إلى تصوّرات موهومة صناعيَّة مخالفة لما في نفس الأمر.

فقول المصنّف: إنَّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود ـ إلى قوله ـ حُجباً وهمِيّةً» صحيح، والله سبحانه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وقول العلاَّمة (ره): «وأمَّا الثَّاني فإمَّا أن يكون جوهراً أو عرضاً». .الخ فيه أنَّ الجوهر من الوجود الموصوفي، والعرض من الوجود الصفتي، والموصوف محلّ الصفة، وهي متأخّرة عنه، ولا يلزم أن يكون للوجود وجود جوهره وعرضه إذ لا فرق بينهما.

---

(١) سورة النُّور، الآية: ١٣.
(٢) سورة المنافقون، الآية: ١.

في قول المصنف:
أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان...

قال: سؤال أنَّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.

أقول: هذا السؤال من شيخ الإشراق، وهو استدلال بإبطال النّقيض، فأجابه المصنّف فقال: «**جوابه [جواب خ ل] إنَّه إن أُريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيَّة، ولا الوجود، أمَّا الماهيَّة فلما أشرنا إليه من أنَّه لا قيام للوجود بها، وأمَّا الوجود فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسِهِ، واللاّزمُ باطل فكذا الملزوم**».

أقول: قوله: «ما يقوم به الوجود» يريد أنَّه لو كان شيء يقوم به الوجود لزم أن يكون متحقّقاً قبل قيام الوجود، وقد تقدَّم بطلان اللاّزم، فيبطل الملزوم، وهذا جارٍ في كلّ شيء.

أمَّا الماهيَّة فليست شيئاً قبل الوجود، وهو قوله: «فلما أشرنا إليه من أنَّه لا قيام للوجود بها».

وأمَّا الوجود فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدّم نفسه عليه وهو باطل.

الوجود: الحصول بالمعنى الأول:

وقوله: «وأمَّا الوجود فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه» فيه ردٌّ لما

في السّؤال من قوله: «فله أيضاً وجود ولوجوده وجود» يعني أنّه قد ثبت فيما سبق أنَّ الوجود بنفسه وجد لا بوجود آخر لأنَّه لا تعدّد فيه، فإذا فرض قيام الوجود به فهو فرض لقيامه بنفسه وهو ممتنع، وهؤلاء يزعمون أنَّ ما به الانوجاد اعتباريّ، فإذا فرض وجود في الخارج وجوّزتموه، فلا يكون إلاَّ موجوداً بوجودٍ خارجيّ، وهذا الخارجي كالأوّل، فيتسلسل، ولا كذلك لو كان اعتبارياً، فنقول: إنَّ قولكم: إنَّ زيداً إنَّما كان موجوداً بمعقوليَّة وجوده، فيه أنَّ هذه المعقولية تتوقَّف معقوليّتها على معقوليةٍ أُخرى إلى غير النهاية، فإن كانت المعقولية الأُولى معقولية [معقولة خ ل] بما هي معقولة لا بأُخرى، فالخارجي موجود بما هو موجود، على أنَّا لا نعني بالوجود الحصول المعروف الَّذي هو الكون في الأعيان كما فهمتم، لأنَّ المعنى المصدري نسبيّ وإن أطلق عليه المصنّف بعض عباراته، لأنَّ الحصول الَّذي يراد به الشيء غير الحصول الَّذي يراد به حصول الشّيء في كذا أو لكذا، فالوجود عندنا إذا أطلقنا عليه الحصول نريد به الحصول بالمعنى الأوّل الَّذي هو الشّيء لا الَّذي هو النّسبة، وهو بمعنى الشّيء لا يقوم بنفسه، ولو فرض فرد من أفراده قائم بآخر وإن تغايرا لم يجز ذلك، لأنَّ المفروض أنَّه فرد من الوجود، فهو جزء أو جزئيّ منه، فلا يغاير حكم كلّه أو كليّه هو مقتضى طبيعته، وإلاَّ لم يكن وجوداً، بل يكون ماهية وهو خلاف المفروض.

وقول المصنّف: «إذ لا شيء في العالم بهذا المعنى موجود» فيه أنَّه لو أريد بالوجود الحصول الَّذي هو النّسبة والمعنى المعبّر عنه بالفارسية بـ(هست)، لم يخل شيء من العالم عن متّصفٍ به منسوب به أو إليه، مع أنَّه كثيراً ما يطلق الوجود الَّذي هو الحقيقة في كل شيءٍ، ويريد أنَّ هذا المعنى الَّذي هو الحصول النّسبي والمعبّر عنه

بالفارسيَّة بـ(هست) يصدق عليه، وعبارات القوم أكثرها على هذا النمط، وقد صدق في حقّهم قول سيِّد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام: «ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيونٍ كدرةٍ يُفرغُ بعضها في بعض»[1] الحديث. وقد تقدَّم، فأين هذا المعنى من حقيقة الشيء ولكن أكثرهم لا يعلمون.

(١) البحار: ج٢٤، ص٢٥٣، باب ٦٢. بصائر الدرجات: ص٤٩٧، باب ١٦. تفسير فرات الكوفي: ص١٤٢.

في قول المصنف:
إن أُريد بالوجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود...

قال: بل نقول: إن أُريد بالوجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود نلتزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى، فإنَّ الشّيء لا يقوم بنفسه، كما أنَّ البياض ليس بذي بياض، إنَّما الَّذي ذو بياض كالجسم أو المادَّة، وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنَّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاّوجود لا المعدوم أو اللاّموجود، وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطاةً أو اشتقاقاً.

أقول: يريد أنَّا نلتزم بطلان التالي، أي لم يكن موجوداً بهذا المعنى من كونه قائماً بالوجود المستلزم لبطلان المقدّم، أي لم يكن حاصلاً بهذا المعنى في الأعيان، ونلتزم أنَّه معدوم بهذا المعنى، وذلك لا ينافي ما نقول به، لأنَّا نقول: إنَّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنَّ البياض ذو بياض معدوم بهذا المعنى، لأنَّ الموجود أنَّ الجسم ذو بياض، والبياض بياض بنفسه، ثمَّ استشعر اعتراضاً، وهو أنَّكم إذا قلتم بأنَّ الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجباً لاتّصاف الشّيء بنقيضه وهو باطل، فيلزمكم أنَّ الوجود بهذا المعنى موجود، وإلاَّ كان متّصِفاً بنقيضه، فأجاب بقوله: «وكونه ـ أي الوجود ـ معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه» لأنَّ الوجود

نقيضه العدم أو اللاّوجود، وأمّا المعدوم أو اللاّوجود فليس بنقيض للوجود، لاشتراط وحدة الحمل، فإذا كان أحد النّقيضين محمولاً بالمواطاة، يجب أن يكون الآخر بالمواطاة مثل وجود نقيضه عدم واللاّوجود أو بالاشتقاق مثل موجود نقيضه معدوم واللاّموجود [و ـ خ] أمّا إذا كان أحدهما بالمواطاة مثل وجود، والآخر بالاشتقاق مثل معدوم واللاّموجود، فإنَّ الآخر وهو ما بالاشتقاق ليس نقيضاً لما بالمواطاة، لأنّه ـ أي العدم ـ إنّما هو محمول في ضمن معدوم، فاختلفت الوحدة الَّتي هي شرط التّناقض بالاتّحاد، وإنَّما التزم بكون الوجود معدوماً بهذا المعنى الَّذي ذكروه، مع أنّه لا فائدة فيه تنصيصاً على دعواه وتأكيداً لمقتضى دليله.

في قول المصنف:
وإن أريد به المعنى البسيط...

قال: وإن أُريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسيَّة بـ(هست) ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً بنفسه كونه وجوداً لا أنَّ له أمراً زائداً على ذاته، والَّذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته، كما أنَّ الكون في المكان والزَّمان لهما بالذَّات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدُّم والتأخّر الزَّمانيّين والمكانيين، فإنَّهما لأجزائهما بالذَّات ولغير أجزائهما بواسطتهما وكما في معنى الاتّصاف فإنَّه ثابت للمقدار التّعليمي بالذَّات ولغيره بسببه، وكالمعلوميَّة للصّورة [للصور خ ل] العلميَّة بالذَّات وللأمر الخارجي بالعرض.

أقول: يريد بالمعنى البسيط من الوجود الَّذي يعبّر عن ضدَّه بالفارسية نيست ومرادفاته، وما كان بمعناه مثل الحصول، وهذا الَّذي يشير إليه ليس هو الوجود الَّذي هو حقيقة الأشياء عندنا ولا عنده في بعض الأحوال، لأنَّ عباراته في المراد منه مضطربة جدّاً، فمرَّة يفهم من بعضها أنَّه الواجب تعالى، ومرَّة يفهم منها أنَّه المطلق الصَّادق على الواجب والحادث، وتارة يفهم منها إرادة الحادث بخصوصه، وتارة يفهم منها إرادة المعنى المصدري، كما هنا، فإنَّ قولك: إنَّ زيداً هست لم ترد بـ(هست) حقيقته، وإنَّما تريد به

حصوله، وهو معنى مصدري فعليّ وليس ممّا نعني [يغني خ ل] به من الوجود في شيء.

الوجود حقيقة الشيء الفائضة:

نعم عبارات القوم من المشّائين والرواقيين والمتكلّمين صريحة في إرادة هذا، لكنَّهم يجعلون الشّيء هو الماهيَّة، وهذا الوجود عارض عليها، وقولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه، وإنَّما نقول: إنَّ كلامهم باطل لعدم معرفة المراد من ذلك ومعرفته كما نريد قد أشرنا إليه سابقاً من أنّا نريد بالوجود هو حقيقة الشّيء الفائضة من فعل الله سبحانه، وهي عندنا هي المادَّة المطلقة خلقها سبحانه من الإمكان الرَّاجح الَّذي هو محلّ المشيئة الإمكانيَّة ومتعلّقها، ومن هيئة تلك المشيئة الَّتي هي فعله، فأمكنها بتلك المشيئة الإمكانيَّة، ثمَّ كوَّن الشّيء بمشيئته التكونيَّة [التكوينيَّة خ ل] من حصة من تلك المادَّة المطلقة، ومن هيئة مشيئته التكوينيَّة الخاصَّة بذلك الشّيء، وهذه الهيئة الَّتي هي صورة الشّيء خلقت من هيئة مادَّته بهيئة المشيئة الخاصَّة به، فالوجود الَّذي خلق بنفسه لا بوجود زائد على نفسه هو حقيقة هذا [ذلك خ ل] الشيء المركَّبة في الأصل من المادَّة المسمَّاة بالوجود الموصوفي، ومن الصورة المسمَّاة بالوجود الصِّفتي، فإنَّ تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس تلك الحقيقة، وهذا الوجود المعبّر عنه بـ(هست) عارض على ذلك الوجود، وهو نسبة له خارجية والحصول مثله، وهذا غير الحصول الَّذي هو ذلك الشّيء وهو كونه لا كونه في الأعيان كما هو المراد من حصولهم هذا، وهو قول المصنّف: «وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه» وهذا معنى مصدري فعليّ عارض للشيء باعتبار حضوره ما بين أمثاله، بخلاف حصولِنا وكونِنَا، إذا أطلقنا أحدهما نريد به الوجود

أي حقيقة الشيء، أي الَّذي به الكون في الأعيان، وبيان حصولنا وكوننا على جهة الاختصار والاقتصار مضافاً إلى ما سبق، وهو أنَّه إذا أراد سبحانه إيجاد شيء أوجده، أي أحدثه، وهو إحداث وجوده، فقال له: (كن) فالأمر (كن) وصورته (الكاف) و(النون) إشارة إلى الكون بـ(الكاف) وإلى العين الَّتي تسمَّىٰ الماهيَّة بـ(النّون)، فكما أنَّ الأمر الَّذي هو المؤثّر بإذن الله صورته مركَّبة من (الكاف) و(النّون) كذلك الأثر الَّذي هو حقيقة الشّيء مركَّب من أثر (الكاف) الَّذي هو الكون ومن أثر (النّون) الَّذي هو العين، ومعنى قولنا: الأثر أنَّ (الكاف) و(النّون) يشار بهما إلى ثلاثة أشياء:

الأوّل: بـ(الكاف) إلى المشيئة، و(النون) إلى الإرادة.

والثاني: بـ(الكاف) إلى الفعل الذي هو المادة وبـ(النون) إلى الانفعال الَّذي هو القابلية والصّورة.

والثالث: بـ(الكاف) إلى التكوين والتّأثير، وبـ(النّون) إلى التكوّن والتأثّر.

فالصّادر من فعل الله عند إيجاد الشّيء هو الوجود وليس في الحقيقة شيء غير مادته وصورته على نحو ما قدَّمنا، فهما وجوده، وهما كونه، وهما حصوله، وليس غيرهما شيء إلاَّ المصدري الارتباطي الفعلي، لأنَّه في وجوده متوقّف على تحقّق الحاصل والكائن والحاضر، والحصول والكون والحضور العاميَّة نسبة المترتّبة على وجوده لا وجوده.

وقوله: «وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه» فيه أنَّ الموجودية عندهم وعنده من المعقولات الثَّانية، وهي معنى اعتباري عدمي عنده، فجعلها هي وجوده قول بقولهم الَّذي نَفاهُ وهو الآن بصدد نفيه، وإنَّما

هي موجودة في الخارج على قولنا لا على قوله. نعم، قد يستعملها في المعنى التحقّقي ويُطْلِقها على الوجود كما فعل هنا، وجعل كونها في الأعيان هو وجودها، وقد سمعتَ أنَّ الكون في الأعيان معنى مصدريّ نسبيّ تابع للوجود زائد عليه.

وقوله: «والَّذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته»، صريح بأنَّ الوجود شيء غير الماهيَّة في الخارج والذّهن، لأنَّه يقول: «إنَّ الماهيَّة لا وُجودَ لها مِنْ نفسِها، بل بالوجود» وهو يشعر بكونها به في الخارج فلا معنى للاتّحادِ الَّذي يدَّعيه، والأمر كذلك.

الكون للشيء كونان:

وأمَّا عندنا فالشّيء هو الوجود بِلحاظِ أنَّه أثر لفعل الفاعل (عزَّ وجلَّ) وهو الماهيَّة بلحاظ أنَّه هو وتشبيهه بالمكان والزَّمان في قوله: «كما أنَّ الكون في المكان والزَّمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما» يشعر بأنَّ الوجود زائد على الماهيَّة كما يقوله الأكثرون، وإن كان هُوَ لا يرتضيه، لأنَّ الكون للمكان في المكان، والكون للزَّمان في الزَّمان هو نفس الكائن، لأنَّه كون الشّيء في نفسه، وهذا ظاهر.

وأمَّا كون المكان في الزَّمان، وكون الزَّمان في المكان، وكون غيرهما فيهما فهو زائد على الكائن، بخلاف ما أراد، وذلك على رأيه، وأمَّا على رأينا فله عندنا وجه مصحَّح، وهو أن الكون للشيء كونان:

كونٌ هو وجوده، وهو كونه في نفسه بنفسه [نفسه خ ل] وله جهتان.

إحداهما: يراد بها كونه بنفسه أنَّه أُحدِث واخترع بنفسه وأُقيم

بنفسه، وهذا وجوده الشّامل للوجود الموصوفي المقبول والصّفتي القابل.

وثانيهما: كونه الَّذي هو قابليّته وانفعاله، ومتمِّمات ذلك من الكمّ والكيف، والمكان والزَّمان، والجهة والرتبة، وما يتبع ذلك من الوضع والإذن والأجل والكتاب، وغير ذلك من المشخَّصات، كالأقوال والأحوال والأعمال ممَّا بيَّنه الشَّرع الشَّريف أمراً أو نهياً، ومجموع هذه هو الوجود الصِّفتي، وهو جزء الشّيء، وهو جهته من نفسه، وهو وجه ماهيّته.

وكونٌ هو حصوله في الأعيان، أي في شيء أو لشيء وهذا المعنى نسبيّ مصدري زائد على ماهيّته، وكذلك الكلام في التقدُّم والتأخُّر الزَّمانيين والمكانيّين، فإنَّهما ـ أي التقدُّم والتأخُّر ـ لهما حكم الحصول بالنّسبة إلى الحاصل على نحو ما تقدَّم، فما كان من مادَّتهما وصورتهما فذاتيّ بالنسبة إليهما، وما كان منهما نسبة لأجزاء الزَّمان والمكان، وما كان منهما أيضاً لغير أجزاء الظَّرفين بواسطهما، فكلّه زائد على الماهيَّة، تابع لها، مترتّب على وجودها، أي على وجود ما كانَ نسبة [نسبته خ ل] له.

الخارجي جوهر لا عرض:

وقوله: «كما في معنى الاتِّصال فإنَّه ثابت للمقدار التّعليمي»..الخ، المراد بالاتصال في المعنى كون شيء واحد يقدّر فيه أجزاء تشترك في الحدّ في الحقيقة، لا خصوص الاصطلاحي الَّذي هو الجسم التّعليمي، وهو الشَّبح بلا مادَّة جوهريَّة، فمعنى الاتصال بالمعنى اللغوي ثابت لنفسه بالذَّات ولمادَّة الجسم الطَّبيعي كذلك، وبالمعنى الاصطلاحي ثابت لنفسه بالذَّات ولمادَّة الجسم

الطَّبيعي بالعرض والتبعيَّة، فيكون اتّصال أجزائها على الاصطلاحي إنَّما هو ظلّه وأثره، وذكر المصنّف التّعليمي يدلُّ على خصوص إرادة الاصطلاحي، فيلزمه أنَّ ما في الماهيَّة من الوجود كالاتّصال الَّذي في المادَّة من اتِّصَال التّعليمي، فيلزمه على هذا التَّمثيل عدم اتّحاد الوجود بحقيقته بالماهيَّة، وإنَّما المتّحد بها خارجاً هو ظلّه، فإن سلَّم له الاتّحاد وجب أن يكون المتّحد هو عرض الماهيَّة، أو أنَّ الماهيَّة عارضة على الوجود عند تحقّقها بعرضه، لئلاَّ يكون المعلول أقوى من العلَّة ومتبوعاً لها، فيلزم من عروضها قول الصوفية الَّذي نفاه سابقاً وإن لم يسلّم، فالحجَّة أنَّ الخارجي جوهر لا عرض فافهم.

العلم والمعلوم:

وقوله: «وكالمعلومية» الكلام فيه كالكلام في الموجودية، والمراد أنَّ كون الصّورة العلميَّة معلومة بنفسها هو كونها علماً.

واعلم أنَّ النَّاس اختلفوا في العلم هل هو نفس المعلوم، أم غير المعلوم، أم بعض منه هو المعلوم وبعض غيره؟ فقال بعض أهل الإشراق: «إنَّ العلم نفس المعلوم مطلقاً أي في الواجب والحادث وفي الغيب والشهادة».

قال المتكلّمون وبعض من غيرهم: «إنَّ العلم غير المعلوم مطلقاً، خرج منه ما ثبت بالدليل القطعي في علم الله تعالى بذاته لعينيَّة الصِّفات، وبقي الباقي على عموم أصل المغايرة».

وقال جماعة من المشّائين وغيرهم: «بأنَّ العلم في الغيب كالصّور الذّهنيَّة والمعاني العقليَّة عين المعلوم وإلاَّ لزم التّسلسل، وفي الشَّهادة غير المعلوم، فالعلم بالصّورة بالذَّات للعينيَّة وبذي الصّورة بالعرض لشهادة الوجدان أنَّ صورة العلم بزيد غير زيد.

والحقّ الَّذي يشهد له العيان والبرهان وتجري عليه أحكام الإيمان هو الأوَّل، وقد ذكرنا عليه شواهد قطعيَّة في شرح رسالة الملاَّ محسن الَّذي صنَّفها لولده علم الهدى في كيفيَّة علم الله تعالى وإن أتى فيما بعد ما يقتضي ذلك ذكرنا شيئاً من ذلك إن شاء الله تعالى. وظاهر كلام المصنّف الميل إلى الثَّالث، فإنَّ قوله: «كالمعلوميَّة للصّور بالذَّات وللأمر [الأمر خ ل] الخارجي بالعرض» فإنَّ قوله: «بالذات» أنَّ معلوميّتها عين علميّتها بالذَّات كما إذا تصوَّرت زيداً، فإنَّ هذه الصّورة هي العلم به، ولا ريبَ أنَّها معلومة لك ولا تعلمها بصورةٍ أُخرى، وإلاَّ لزم التّسلسل، فتعلَمُها بنفسها، وكون زيد معلوماً لك بالعرض يعني أنَّ معلوميَّة الصّورة حاصلة لك بالذَّات، لأنَّ الصّورة ثابتة في ذهنِك، ومعلوميَّة زيد حاصلة لك بالعرض، أي بواسطة الحاصلة لك، وهو الصورة بذاتها، وأمَّا معلوميَّة زيد فبِتَبع معلوميَّة الصورة لأنَّها هي الملحوظة، فمعلوميَّة زيد ما حصلت ولا لُحِظت بالذَّات، بل ثانياً وبالعرض.

واعلم أنَّ الصّورة الَّتي في ذهنك هي صورة زيد حالة [حال خ ل] رؤيتك له، وهي صورة منفصلة منه، ولهذا إذا غاب عنك بقي عندك ما انتزعتَه بمرآة خيالك من مثال زيد ومدَّة غيبته عنك، فأنت لا تعلم شيئاً من أحواله، هل هو ماش، أم قاعد، أم حيّ أم ميِّت؟ ولو كان ما عندك هو الصّورة المتّصلة به لكان كلّ ما تغيَّر شيء من أحواله في غيبته تغيَّرت الصّورة الَّتي عندك، لأنَّ العلم مطابق للمعلوم ومقترن به، فلمَّا لم تتغيَّر الصّورة الَّتي عندك دلَّ على أنَّها ليست علماً بزيدٍ، وإنَّما هي علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته، وهي صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيامَ عروضٍ محفوظة بواسطة مثاله الَّذي كتبه الملكان الحافظانِ في لوح غيب مكان الرّؤية ووقتها، فالمثال

قائم هناك إلى [لا خ ل] يوم القيامة، وهو الشاخص الَّذي تنطبع صورته في مرآة خيالك، فقول المصنّف: «وللأمر الخارجي» مبنيّ على مذاق العوامّ، لأنَّ المعلوم الخارجي هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة في غيب ذلك المكان، وذلك الزّمان، ولو علمه [علمته خ ل] كما وصفتُ لك لما قال خارجيّ، بل كان يقول: هو ذهني وهو عندنا ليس بذهني، بل هو خارجيّ، وإنّما الذّهني ما في ذهنك من شبحه وصورته، وأمّا ذلك المثال إن كان خيراً فهو مكتوب، أي منقوش في نفس فلك البُروج ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾[1] وإن كان شرّاً فهو مكتوب، أي منقوش في الصَّخرة الَّتي تحت الأرض السَّابعة، وهي نفس الجهل الأوّل، وهي سجّين ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴿٧﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٩﴾﴾[2] فإذا قابلتَ بمرآة نفسك وهي الخيال ذلك الكتاب من أي الكتابين بواسطة رؤيتك لظاهرهما، انتقش شبَحُ ذلك المثال المنفصل من ذات زيد القائم بذينك الغيبين والمنطبع فيك منفصل منه أيضاً، فإن خارجي الَّذي يعني هو زيد، وهو ليس معلوماً لا بالذَّات ولا بالعرض، لأنَّ المعلوم بالذَّات هو الصّورة الَّتي في ذهنك، والمعلوم بالعرض هو مثال زيد الَّذي هو حاله وقت الرّؤية والحضور، وهو القائم الَّذي نَقَشه الملكانِ الحافظانِ في غيب مكان الرّؤية ووقتِها.

(١) سورة المطففين، الآيات: ١٨ ـ ٢١.
(٢) سورة المطففين، الآيات: ٧ ـ ٩.

في جواب المصنف على سؤال: فيكون كل وجود واجباً بالذات...

قال: سؤال فيكون كلُّ وجودٍ واجباً بالذَّاتِ إذ لا معنى لواجب الوجود إلاَّ ما يكون وجوده ضرورياً، وثبوت الشّيء لنفسه ضروري:

الجواب، هذا مندفع بثلاثة أُمور: التقدُّم والتأخُّر، والتَّمام والنَّقص، والغنى والحاجة، وهذا المُورِد لم يفرق بين الضّروريَّة الذَّاتية والضّروريَّة الأزليَّة، فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكلّ غير معلول لشيء، وتامّاً لا أشدَّ منه في قوَّة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنياً لا تعلّق له بشيء من الموجودات.

أقول: إنَّ المصنف لمَّا قرَّر أنَّ الوجود موجود بنفسه وهو قوله وكونه موجوداً بنفسِه كونه وجوداً استشعر اعتراضاً متفرِّعاً على قوله، فجعله سؤالاً ليرفع بجوابه عنه جميع الاحتمالات، ويحتمل أنَّه اعتراض منهم، وعلى كلِّ حال فهو اعتراض ضعيف، لأنَّهم يقرّرون [يقرون خ ل] أنَّ المعلول إذا كانت علَّة وجوده تامَّة يجب وجوده عند وجود العلَّة التامَّة، ومثل هذا لا يكون واجب الوجود لذاته إلاَّ إذا كانت علَّة وجوده هي ذاته، والوجود الحادث لا يدَّعي أحد أنَّ علَّة إيجاده نفسه، وإنَّما الاحتمال في أنَّ وجود الوجود هل هو بنفسه، بمعنى أنَّه لا يحتاج في وجُودِهِ إلى وجُودٍ آخر، أم هو مساوٍ لغيره؟

الأزلية أخص من الذاتية؟:

قوله: «وهذا المورد» ظاهره أنَّ الاعتراض من القائلين بالاعتباري، وقوله: «لم يفرق». .إلخ. إنَّ ضروريَّة الذَّاتية وهي القضيَّة الَّتي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة، والضرورية الأزلية هي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات [ذلك خ ل] الموضوع مطلقاً، أي مع قطع النّظر عن جميع ما سوى الذَّات، وعن التّقييد بما دام الذات، وعن الاشتراط بما دام الوصف، فالأزليَّة أخصّ من الذاتية، لأنَّ كل مادَّة تثبت فيها الأزليَّة تثبت فيها الذَّاتيَّة لا العكس، وإنَّما أجاب بالفرق بين الضّرورتين، حيث استدلّوا عليه بقوله: «إنَّ الوجود موجود بذاته فيكون واجب الوجود» وهو إنَّما عنى بقوله: «بذاته» يعني لا بوجود غيره، فأقرَّهم على ظاهر القول لأنَّه [بأنَّه خ ل] لو عارض بما أراد أمكن أن يردُّوا عليه بما سيأتي من كلامه من اتّحاد العاقل بالمعقول، والحس بالمحسوس، فإنَّه يقرّر ما يلزمه هنا بما اعترضوا به عليه من وجوب الوجودات، فإنَّ ما كان وجوده بنفسه فالوجود له ضروريّ ذاتي، فأجاب بالفرق بين الضرورتين، بأنَّ الذَّاتي هو ما امتنع الانفكاك عن ذاته ما دامت موجودة، فصار بهذا المعنى، أي القيد وجوده منسوباً إلى نفسه بالعلَّة الخارجة، فقد [وقد خ ل] انتهى وجوب وجوده وذاتيّته إلى العلَّة الخارجة، وتأثيرها فيه مشروط بثبوته بخلاف الضّرورة الذَّاتيَّة الأزليَّة، فإنَّ امتناع الانفكاك ليس مقيَّداً ولا مشروطاً، لأنَّه ليس من الغير ليتوقَّف التأثير على حصول القابل بدءاً أو دَواماً، فلذا قال: «فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا أشدَّ منه». .إلخ.

محذورات كون المميز عارضاً:

إلاَّ أنَّه يرد على قولهم وقوله محذور وهو أنَّ القوم أطلقوا الوجوب وجعلوه مشتركاً معنوياً كما جعلوا الوجود كذلك، فلذا توجَّهت عليهم الإشكالات واعترضتهم الشُّبهات، فاحتاجوا إلى التكلّفات البعيدة ممَّا يرد عليهم، ومن كان عارفاً بما هنا يرى أنَّهم لا يتخلَّصون من شبهة إلاَّ بما هو أسوأ حالاً منها وأقوى إشكالاً.

والجواب، الحقّ منع أصل الاشتراك بين الواجب والحادث في كلّ شيء لا باللّفظي ولا بالمعنوي، والمصنّف حيث إنَّه قائل بالاشتراك المعنوي وردت عليه الإشكالات أشدَّ من أصحاب الاشتراك اللّفظي، فيتكلَّف الأجوبة الغير [غير] السَّديدة المشكّكة [المشكلة خ ل] وقد يلتزم بالأقوال والاعتقادات البعيدة المهلكة، ولهذا التزم بالاشتراك المعنوي في الضّرورة، وفي الوجوب، وفي الذَّاتيَّة، فاحتاج في تمييز المعبود عن العابد بهذه الثلاثة الأُمور، فقال: «المعبود سابق لكلّ شيء، والعابد مسبوق ومعلول للسابق، والمعبود تامّ مطلق لا أشدَّ منه في التّمام، ولا يجوز عليه النَّقص بكلِّ اعتبار، والعابد ناقص لأنَّ فوقه تمام لا يتناهى، والمعبود غنيّ مطلق لا يحتاج إلى شيء ولا يتعلَّق بشيء، والعابد بخلافه» وفي بنائه هذا هدمٌ لبنائه لا يمكن على قوله والتزامه زواله بوجه، وذلك لأنَّه قد جعل للمعبود والعابد صفات اشتركا [اشتراكا خ ل] فيها لِذاتهما، ولا بدَّ أن تكون تلك الصِّفات وجوديَّة ذاتية، وهذه الأشياء الثلاثة الَّتي ميَّز بينهما بها إن كانت ثابتة وجوديَّة ذاتيَّة تركّبا ممَّا به الاشتراك وممَّا به الامتياز، والمركب حادث عائد لمحدثه، وإن لم تكن وجوديَّة، أو كانت وليست ذاتيَّة بطل التمييز وبقي الاشتراك الَّذي تمسَّك به أهل الاعتباريّ في مناقضاتهم، لأنَّها إن لم تكن

موجودة لم يحصل مميَّز، والتّمييز الاعتباري وإن صحَّ على رأي أهل الاعتباري لم يصحّ عند المصنِّف، وإن كانت عرضيَّة كانت خارجة عن ذاتهما [ذاتيهما خ ل] فيلزم أن يكون المميَّز عارضاً وفيه محذوران.

أحدهما: أن يكون الاشتراك سابقاً فلا يعتبر بالعارض في التّمييز إلاَّ إذا كان مقسّماً فيلزم من هذا الاجتماع، ثمَّ الافتراق والاتِّحاد، ثم التغاير، وفيه مع ثبوت الجنسية اختلاف أحوال الواجب، ومختلف الأحوال حادث.

وثانيهما: أن يكون القديم محلاً للعوارض الغيريَّة، وذلك حادث يلزم منه الحدوث.

في قول المصنف:
إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية...

قال: إذ وجوده واجب بالضّرورة الأزليَّة من غير تقييده بما دام الذَّات، ولا اشتراطه بما دام الوصف، والوجودات الإمكانية مفتقرات الذَّات متعلّقات الهويَّات إذا قطع النّظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوَّم بالفاعل، كما أنَّ ماهيَّة النوع المركب يتقوَّم بفصله، فمعنى كون الوجود واجباً أنَّ [أنَّه خ ل] ذاته بذاته موجود من غير حاجةٍ إلى جاعلٍ يجعله ولا قابلٍ يقبله، ومعنى كون الوجود موجوداً أنَّه إذا حصل بذاته أو بفاعل يفعله لم يفتقر في كونه متحقّقاً إلى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود، لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

أقول: يريد أنَّ واجب الوجود وإن اشترك مع الحادث في حكم الضّروريَّة الذَّاتيَّة، لكنَّ الواجب تكون ضروريّته الذَّاتيَّة أزليَّة سابقاً على كلّ ما سواها، فالقيود والشّروط لاحقة بالممكنات، لأنَّ وجوب الوجود الأزلي سابق على ما سواه، مستغنٍ عن الافتقار والتعلُّق والانتساب إلى غيره في كلّ أحواله، بخلاف الممكنات فإنَّها مفتقرات الذَّات متعلّقات الهويَّات، يعني أنَّها تفتقر في ذاتها إلى الجاعل لا تحقُّق لهويّتها إلاَّ بتعلُّقها بفاعلها، فلو نظر إلى ذواتها وهويَّاتها من حيث هي هي وجدت باطلة مستحيلة، إذ لا تعقل لها

ذات وهويَّة إلاَّ منتسبة إلى الغير [غير] الجاعل، إذِ الفعل في حدِّ ذاته يتقوَّم بفاعله لا بنفسه، كما أنَّ النوع في ماهيّته إنَّما يتقوَّم بفصله، ثمَّ فرّع على ما قرّر أنَّ معنى كون الوجود واجباً إذا أطلقناه [أطلقنا خ ل] على الحقِّ تعالى أنَّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جعلٍ ولا إلى جاعل، يجعله لاستحالة كونه مسبوقاً لشيء سواه، ليكون حصول مقبوليّته من السَّواء السَّابق، ولا يحتاج أيضاً إلى قابل لمقبوله لا من جهة انفعاله، لأنَّه معلّل يسبق الصّنع والفعل. ثمَّ عطف على ما فرّع على ما قرّره ممَّا سبق فقال: ومعنى كون الوجود موجوداً أنَّه إذا حصل بذاته أو بفاعل لا يحتاج في تحقّقه إلى وجودٍ آخر غير نفسه كما هو شأن غيره من الحوادث، فإنَّها تفتقر إلى شيء غير ماهيَّاتها وهو الوجود.

ثلاثة ردود على كلام المصنف:

ويرد على المصنّف في كلامه هذا ثلاث إيرادات:

الأوَّل: على قوله: «إذِ الفعل يتقوَّم بالفاعل»، فإنَّ المقام يقتضي ذكر المفعول لا الفعل، وإنَّما أتى بالفعل لما يأتي من أنَّه يرى أنَّ المفعول يتّحد بالفعل بل والفاعل، وفيه ما سمعتَ وتسمع إن شاء الله تعالى من فساد هذا القول.

الثاني: على قوله: «كما أنَّ ماهيَّة النوع المركب يتقوَّم بفصله» وفيه ما تقدَّم، وهو أنَّ تشبيه افتقار هويَّات الوجودات الإمكانية واحتياجها إلى جاعلها وتعلّق حقائقها به، بحيث لو قطع النّظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة بماهيَّة النّوع المركب في تقوّمه بفصله يلزم منه مساواتها في التحقّق بجاعلها وعدم التحقّق لعدم تعلّقها بجاعلها لماهيَّة النوع المركب بالنسبة إلى فصله، وانَّ

لذوات تلك الوجودات وهويَّاتها لذاتها نوع تحقُّق بدون اعتبار تعلّقها بجاعِلها، كما أنَّ النوع في الحقيقة حصَّة من الجنس، والجنس لم يفتقر إلى الفصل في تقوّمه من حيث هو هو، بل باعتبار كما تقدَّم قوله المنقول من الكتاب الكبير حيث قال: «إنَّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه من حيث هو هو، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل، فإنَّ الفصل كالعلَّة المفيدة للجنس، بل باعتبار بعض الملاحظات التّفصيليَّة العقليَّة» انتهى. وبعده بقليل «في مقام منع ذلك يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس، فكان الفصل المقسّم مقوِماً هذا خلف» انتهى. وغير هذا من كلامه ممَّا هو صريح في أنَّ الفصل ليس مفيداً لذات الجنس وحصَّة النوع منه، وليس هذا حكم الحادث بالنّسبة إلى جاعله.

الثالث: على قوله: «ومعنى كون الوجود موجوداً أنَّه إذا حصل بذاته أو بفاعل يفعله». .الخ، فإنَّ الظَّاهر من قوله: «بذاته أو بفاعل يفعله» إنَّه أراد به المطلق الصَّادق على القديم والحادث، ويلزم الاتّحاد في الحقيقة أو في الحكم و[أو خ ل] الصّفة والاشتراك إلاَّ التمييز، وذلك يستلزم التركيب.

في قول المصنف:
سؤال، إذا أخذ كون الوجود موجوداً...

قال: سؤال، إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنَّه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره من الأشياء موجوداً أنَّه شيء له الوجود، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد، وقد ثبت أن إطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشتركٍ، فلا بدَّ من أخذ الوجود موجوداً، أمَّا بمعنى الَّذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنَّه شيء له الوجود، فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزام التّسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود.

أقول: هذا الكلام وارد على قوله قبل هذا، «ومعنى كون الوجود موجوداً. . .»إلخ، فهذا السؤال وارد عليه، فإنَّ قوله بعد هذا بخلاف غير الوجود صريح في أنَّ الوجود عبارة عن نفس الوجود، أي شيء هو الوجود وأنَّ غيره من الأشياء شيء ثبت له الوجود فيتغايران، والمصنف حاكم بأنَّ إطلاق الوجود على كلّ موجود بالاشتراك المعنوي، فيكون حقيقة واحدة بسيطة، وبناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير الوجود بأنَّه شيء له الوجود وأنَّ جميع الأشياء من هذا الوجود وغيره من الماهيات متساوية في حمل الوجود عليها أنَّ للوجود على فرض تحقّقه وجوداً، فلم يكن الوجود متحقّقاً، وإلاَّ لزم التّسلسل أو الاشتراك اللّفظي، وهو لا يقول به، وهذا السّؤال

يؤول إلى معنى دقيق حقيق في باب المناقضة والإلزام بالتّصديق، فإنَّ المصنف إذا ألزم [التزم خ ل] بالاشتراك المعنوي وأنَّه حقيقة كل شيء لم يخلصه من هذا الاعتراض ما التجأ إليه من التجوّز في معنى اللّفظ المطلق، وأنَّه من جهة صدق المفهوم من اللّفظ، وقد تقدَّمت الإشارة أن صدق حكم الذّهن بمطابقته لما في نفس الأمر، فإذا حكم على الخارج بخارج كحكمه على الإنسان بأنَّه حيوان في الخارج كان صحيحاً، وإلاَّ فلا، فإذا حكم باشتراك الوجود معنى وأنَّه متّحد بالماهيَّات خارجاً كان قوله: «الوجود موجود» مساوياً لقوله: «زيد موجود» في حمل حقيقة الوجود، وجوابه ينفي الاختلاف بحمل الوجود المشتق مقرَّر للاختلاف، لأنَّ المشتق غير ما به التحقّق، فإذا حكم بصحة الحملين بما به التحقّق على الاشتراك المعنوي كما هو المدَّعى، بطل الحكم باتّحاد المحمولين أو اختلافهما على المشتقّ لعدم مطابقته لما في نفس الأمر، لأنَّ المصدري ليس هو ما به التحقّق عندنا، إذ على الاشتراك المعنوي لو جوَّزناه منعنا حمل المصدري على ذات الحقّ تعالى وإن جوّزناه في الحمل على عنوان معرفته.

في قول المصنف:
جواب هذا الاختلاف ليس يوجب الاختلاف...

قال: جواب هذا الاختلاف بين موجودية الأشياء وبين موجوديَّة الوجود، ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع، لأنَّه إمَّا معنى بسيط كما مرَّت الإشارة إليه، وإمَّا عبارة عمَّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من ثبوت الشّيء لنفسه الَّذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما، فإنَّ مفهوم الأبيض ما له البياض، سواء كان عينه أو غيره.

أقول: قد أجاب عن قولهم بلزوم الاختلاف بين الحملين، بل والمحمولين بأنَّ كون الوجود في نفس الأمر موجوداً، بمعنى أنَّه موجود بنفسه لا بوجود آخر وأنَّ غيره به موجود، لا يلزم من ذلك منع إطلاق الوجود عليهما، لأنَّ المحمول إمَّا نفس المعنى البسيط المعبّر عنه بـ(هَسْت) أي الحصول والثبوت وإمَّا الوجود بالمعنى الأعمّ الشَّامل، بمعنى ما ثبت له الوجود، سواء كان ثبوته بنفسه، أي بالضّرورة، لعدم انفكاك الشّيء عن نفسه أم [أو خ ل] من غيره، وهو بكلٍّ من هذين المعنيين يجوز أن يؤخذ منعاً للملازمة المناقض بها لإطلاقه على الجميع على السواء.

تقسيم المحمول بحسب المصنف:

واعلم أنَّ عبارة المصنف بحسب ظاهرها غير متّسقةٍ، فإنَّه في الجواب في تعليله لنفي الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتق في حمله على الوجود وغيره في قوله: «لأنَّه إمَّا معنى بسيط كما مرَّت الإشارة إليه وإمَّا عبارة عمَّا ثبتَ له الوجود» وذكر الوجود المحمول على قسمين، فقال: إنَّ المحمول إمَّا معنى بسيط ويُريدُ به المعبّر عنه بـ(هَسْت) وإمَّا عبارة عمَّا ثبت له الوجود، وهذا القسم بيان للموضوع، وهو يريد تقسيم المحمول، ويمكن تصحيحها بأن يقال: لعلَّه أراد بقوله: «وإمَّا عبارة عمَّا ثبت له الوجود» أنَّ المحمول يراد منه إمَّا المعنى البسيط وإمَّا ثبوته لِمَا ثبت لَهُ الوجود بالمعنى الأعمّ، أي ثبوته لشيء أعمّ من أن يكون هو نفس ما ثبت له أمر غيره، فيكون العموم والشمول إمَّا من ذات المحمول كالمعنى الأوَّل البسيط، وإمَّا من جهة حمله وتعلّقه، أي كون حمله وتعلّقه مطلقاً، يعني غير مقيَّدٍ بالمغايرة وعدمها، وإمَّا هو مطلق الثبوت، وحينئذٍ تتّسِقُ عبارته ظاهراً وباطناً بمثل هذا التّوجيه والتّقدير.

تردد المصنف بين المعنيين:

واعلم أنَّ من القائلين بالاشتراك المعنوي بين الواجب والممكن من وجود وماهيَّة بقول مطلق، يجعلون هذا الشَّامل بالنّسبة إلى الوجود الحقّ تعالى، إنَّما كان صادقاً على وجود الحقّ الخاصّ (عزَّ وجلَّ) صدق العارض على المعروض، وكذلك صدقه على كلّ ما شمله، فإنَّه عارض عليها، لأنَّ الوجود الحقيقي هو ذات الشيء، وذات الشّيء لا تصدق على غيره، فالشَّامل المقول بالاشتراك المعنوي على الجميع، هو المعنى البسيط المعبّر عنه في الفارسيَّة بـ(هست)

والمصنّف في أبحاثه في أوائل هذا الكتاب قائل بهذا، وإن كان فيما يأتي يجعل الشَّامل هو الحقيقي المتّحد في كل شيء بماهيّته خارجاً، ولهذا نعارضه في أكثر أدلّته بما يناقض هذا المراد وإن كان أراد بالشَّامل المعنى الأولي، كما أراد هنا في هذا البحث لأنَّ عباراته لا تكاد تتخلص في خصوصِ مرادٍ، بل تعطي في أغلبها التردُّد بين المعنيين المرادين من الوجود المطلق، لأنَّ قوله: «ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ بين الجميع، لأنَّه إمَّا معنى بسيط كما مرَّت الإشارة إليه، وإمَّا عبارة عمَّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ». . الخ صريح بظاهره أنَّه أراد بهذا المطلق المعنى الأوَّل أي مطلق الحصول والثبوت الشَّامل للكلّ بالاشتراك المعنوي، ومع هذا كلّه فأنا أناقضه بالمعنى الثاني، أعني الحقيقي الَّذي به الحصول والتحقّق، وهو المتّحد بالماهيَّات في الخارج، لا هذا المعنى الاشتقاقي المصدري لأنَّ كلامه في الحقيقة يدور على مفهومه اللّفظي، فيريد منه مرَّة المعنى الأوَّل، وتارة المعنى الثَّاني، لأنَّه كما تقدَّم يصفه بأنَّه هو بنفسه في الأعيان وغيره به، وأنَّه غنيّ عن غيره، وأنَّه أخفى الأشياء كنهاً وأبعدها إدراكاً، وهذا المعنى المصدري ليس يصدق عليه شيء من هذه الأوصاف، لأنَّه صفة ونسبته مسبوق بالموصوف المنسوب إليه.

على أنَّ هذا لا يوصف بالوجوب لذاته لأنَّه غير الذَّات الحقّ تعالى، ولا يجوز أن يكون عارضاً للوجوب الَّذي هو ذاته المقدَّسة، لأنَّ ذاته تعالى ليس محلاً للغير وفي غير الواجب تعالى أيضاً، كذلك فإنَّه ليس هو بنفسه في الأعيان، وليس غيره به، وهو محتاج إلى ما يعرض له ويحمل عليه، وهو أظهر الأشياء وأقربها اكتناهاً وإدراكاً، ولهذا لمَّا كان بعض منهم أطلقه على الواجب تعالى

اعترض عليه بأنَّه إن كان هو ذاته تعالى لزم أن تكون ذاته معلومة مدركة، لأنَّ هذا الوجود معلوم مدرك، أجاب بمعنى ما تقدَّم، بأنَّ هذا ليس هو الوجود الحقّ، وإنَّما هو صادق عليه تعالى صدق العارض على معروضه.

والحاصل الَّذي ظهر ممَّا ذكرنا أنَّ السؤال باقٍ، لأنَّ جواب المصنف بالمفهوم اللّفظي الشَّامل والسؤال على المصداق الخارجي، وهما متغايران.

نعم قد يراد بهذا اللّفظ المفسّر بالكون في الأعيان وبالحصول والثبوت والتحقّق ما هذه به، وهو ذات الكائن في الأعيان، وذات الحاصل، وذات الثابت، وذات المتحقّق، وهو الشّيء، وذلك هو المسؤول عنه، والكلام في الحقيقة إنَّما هو فيه، فإذا أُريد منه ذات الحق تعالى لم يقع إلاَّ على عنوان المعرفة، وهو المخلوق الَّذي ليس كمثله شيء، إذ به يعرف الله، فلو كان له مثل لعرف الله تعالى بذلك المثل، فليس كمثله شيء، وهو عبد الله وخلقه، فتقه ورتقه بيده لا إلٰه إلاَّ هو العزيز الحكيم.

في قول المصنف:
والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون...

قال: والتجوّز في جزء معنى اللّفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة، وكون الأبيض مشتملاً على أمرٍ زائدٍ على البياض، وإنَّما لزم من خصوصية بعض الأجزاء [الأفراد خ ل] لا من نفس المفهوم المشترك، نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في إلٰهيَّاتِ الشّفاء أنَّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك، أنَّ ماهيَّة ماء أو إنسانٌ أو جوهر آخر هو أو واجب الوجود، كما أنَّه يعقل من الواحد أنَّه ماء أو إنسانٌ وهو واحد، وقال: ففرقٌ إذاً بين ماهيَّة يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد و[أو خ ل] موجود.

أقول: قوله: «والتجوّز» أتى به جواباً لسؤال مقدّر استشعره، وهو أنَّ ثبوت شيء لآخر معناه الحقيقي أن يكون شيء ثبت لغيره، فإذا أخذتم الوجود لغيره لم يكن شاملاً لأخذه لنفسه على الحقيقة، لأنَّ المغايرة حينئذٍ اعتباريةٌ، فغاية ما يجوز فيه على جهة المجاز، إذا أُخذ المعنى العام، فيكون حمل موجود عليه مجازاً، لأنَّ طريق شمول الثبوت له مجازي، فأجاب عن ذلك بقوله: «والتجوّز» أي استعمال المجاز في جزء معنى اللّفظ، كما إذا كان معناه ذا أجزاءٍ،

فاستعمل[١] في جزءٍ من معنى اللّفظ المجاز، لا ينافي هذا التجوّز في جزء المعنى، لإطلاق ذلك اللّفظ على مجموع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه، فإنَّ مفهوم الأبيض شيء له البياض، سواء كان ذلك الشّيء نفس البياض أم أمر زائد عليه، لأنَّ الزّيادة العارضة لبعض أفراد البياض إنَّما هي من اقتضاء بعض أفراد البياض للزّيادة لخصوصيةٍ كالتقوّم بها، فهذا الاقتضاء ليس من جهة المفهوم لتساويه بالنسبة إلى حقيقة البياض من حيث هي.

ثمَّ نظر لذلك، أي لاتحاد المفهوم وتعدّد المصداق فيما استدلَّ عليه، وهو مفهوم ثبوت الوجود في اتحاده، وتعدّد مصداقه في ثبوتِه لنفسه أو لغيره، وفيما استدلَّ به، وهو مفهوم البياض في اتحاده بالنسبة إلى أفراده في ثبوته لها، وتعدّد مصداقه في ثبوته في بعض الأفراد لنفسه، وفي بعضها لأمر زائدٍ اقتضَتْه بما ذكره [ذكر خ ل] ابن سيناء في إلٰهيَّات الشّفاء كما نقله المصنّف في المتن، وهو المذكور الَّذي مفاده جواز اتحاد المفهوم وتعدّد المصداق، لأنَّ ما يطلق عليه لفظ واجب الوجود من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى، ويراد به جوهر آخر واجب الوجود، وذلك كلفظ الواحد، فإنَّه قد يطلق ويراد من الواحد أنَّه ماء أو إنسان، مع أنَّه واحد.

مجازفة الرئيس ابن سينا:

واعلم أنَّ في هذا الجواب وفي كلام الرئيس مجازفةٌ، حيث كان الجواب ونظيره مبنيّاً على غير العلم العياني، وذلك لأنَّ أفراد المشترك

---

(١) كذا في الأصل.

المعنوي متساوية في معنى الحقيقة على نحو التواطي وإنَّما التشكيك العارض لبعض الأفراد ليس من جهة نفس الحقيقة، بل من جهة قابلية تحقّق الفرد في القرب والبعد، فيقوى أو يضعف، فإذا تساوت في نفس الحقيقة لم يعرض لشيء منها المجاز من حيث تلك الحقيقة، بل لو عرض مجاز لبعض منها، فإنَّما هو عارض لما عَرضَ له أو بواسطته، وإنَّما الجواب الحقيقي أن يكون ينفي المجاز بأن يمنع من كون ثبوت الوجود لنفسه مجازاً، لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه أوغل من ثبوته لغيره في كلّ مرتبة من مراتب الوجود، إذ ثبوت الوجود للماهيَّة، أعني ثبوت علّة تحقّقها لها فرع لثبوته لنفسه، وتحقّق العلية والمعلوليَّة مع الاتحاد أقوى من تحقّقها مع المغايرة، لأنَّ الأوَّل اقتضاء الشيء لنفسه، لأنَّ ذلك شأن صقع الربوبيَّة وما يقرب من تأثيرها من الآثار، لأنَّ كلّ أثر يشابه صفة مؤثره الَّتي بها التأثير.

وما نظر به من كلام صاحبِ الشِّفاء فليس فيه شفاء، لأنَّه لا يجري على طريقة أهل العصمة [الحق خ ل] ﷺ إذ كلام الشِّفاء مبنيّ على جواز تصوّر الواجب والممتنع وهو باطل، لأنَّ الممتنع ليس شيئاً، فإذا تصور إنَّما تصوّر ممكناً، لأنَّ هذه الصّورة الذّهنيَّة إمَّا أن تكون حقيقة الممتنع أم ظلّه، فعلى الأوَّل يكون موجوداً لا ممتنعاً، وكذا على الثَّاني، لأنَّ الصّورة لا توجد قبل ذي الصورة، فما تصوّره [تصوّروه خ ل] فهو ممكن كما قال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[1].

تصور الواجب:

وأمَّا تصوّر الواجب فهو تصور الثبوت الحادث واللزوم الممكن،

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ١٧.

فليس للواجب الحقّ سبحانه صورة ولا مفهوم غير ذاته، أو ما يكون أثراً لعنوان عنوان معرفته وهو مخلوق، ولهذا قال بعض العارفين: «إنَّ واجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون له ماهيَّة وراء الوجود»، فلا يمكن أن يفصّلها الذّهن إلى ماهيَّة ووجود، وهذا ظاهر، قال جعفر بن محمَّد عليه السلام: «كلّ ما ميَّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم»[1] الحديث. فليس له تعالى مفهوم، إذ المفهوم للمدرك المحاط به، فكيف يمكن تعقل الكثرة في مفهوم هذا اللّفظ، لأنَّ ما يصلح لغيره يمتنع عليه، وما يصلح له يمتنع على غيره، وإلاَّ لكان له ندّ وضدّ تعالى الله عمَّا يقولون علوّاً كبيراً، ومعقوليَّة الماء والإنسان من الواحد لتعدّد ما يصدق عليه الواحِدُ، وأمَّا الواجب فليس حقيقته [حقيقة خ ل] في الحقّ تعالى تشاركه فيها، كون صلاة الظهر واجبة، وزيد الموجود واجب الوجود لوجود علته وفرض وجود واجب آخر كما يفرضونه في باب التَّوحيد، فإنَّ هذا الوجوب للصلاة ثبوتها وعدم جواز تركها، لما يترتّب عليه من العقاب مع إمكانه، وفي زيد هو إمكانيّ كيف وحمّى ليلةٍ يفسخه، والمفروض موهوم لا تحقّق له إلاَّ في التوهّم، وهو لفظ ليس له مسمًّى كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلْأَرْضِ أَم بِظَـٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ﴾[2] على أن قول المصنف في جوابه غير مطابق للسؤال، لأنَّ الدعوى أخصّ من الدليل، لأنَّ السؤال إنَّما تضمَّن إنكار حمل الوجود البسيط الَّذي به التحقّق على نفسه وعلى غيره، والجواب المطابق بمنع [يمنع خ ل] مغايرة المحمول فيهما

---

(١) البحار: ج٦٦، ص٢٩٢، باب ٣٧. إرشاد القلوب: ج١، ص١٧١، الباب ٥٠.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٣.

بأنَّ المحمول هو المدعى ثبوته، والثابت لنفسه هو الثابت لغيره، لأنَّ تحقّق نفسه به لا غير، وتحقّق الغير به لا غير، واعتبار المغايرة لأجل صحَّة الحمل الصناعي ظاهر معلوم، لأنَّ المغايرة يجب اعتبار عدمها في نفس الأمر في صحَّة الحمل، وإنَّما تعتبر في صحَّة حمل اللّفظ الَّذي هو دليل المعنى، وذلك لأنَّ جاهل الاتحاد في الموضوع والمحمول تعرض له المغايرة وصورة الحمل اللّفظي فيما توهَّم الجاهل فيهما المغايرة مقرَّرة للاتحاد الواقعي [الواقع خ ل] عنده، ويكفي فيها توهّمه لها، والجواب بالمعنى المصدري الشَّامل لهما غير مطابق، لأنَّ المصدري لاحق لهما بعد تحقّق كلٌّ منهما به لذاته، فاتصاف كلٌّ منهما به لذاته، فاتصاف الماهيَّة بعد ثبوتها وتحقّقها بالوجوب المسؤول عنه بهذا الوجود المصدري لذاتها، لا من حيث ما به تحقّقها، وكذلك اتصاف الوجود به، فلا يكون مطابقاً للوجود المسؤول عنه، فضلاً عن أن يكون هو إيَّاه فتفهَّم هذا الكلام لتعرِف وجه المغالطة، فإنَّها من بابِ أخذ اللازم مكان الملزوم أي ما من الشيء مكان ما به الشيء بواسطة الاشتراك في اللّفظ عند الإطلاق، وأكثر أجوبته من هذا النوع.

في قول المصنف:
وقال أيضاً في التعليقات...

قال: وقال أيضاً في التعليقات: إذ [إذا خ ل] سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب أنَّه موجود، بمعنى أنَّ الوجود حقيقته أنَّه موجود، فإنَّ الوجود هو الموجوديَّة، ولقد أعجبني كلام السَّيِّد شريف في حواشي المطالع، وهو أنَّ مفهوم الشّيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق، وإلاَّ لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلبت مادَّة الإمكان الخاص ضرورية، فإنَّ الشّيء الَّذي له الضحك هو الإنسان، وثبوتِ الشّيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما يرجع إليه الضمير فيها انتهى.

أقول: هذا الكلام المذكور في التعليقات من نوع ما ذكر، لأنَّ كلام المصنف مقتبس منه ومن مثله، وقول الشيخ: «إنَّ حقيقة الوجود أنَّه موجود» يظهر منه كأنَّه لم يعرف اللغة، فإنَّ حقيقة كلّ شيء ليست هي أنَّه موجودٌ، أو مخلوق، أو حادث، أو ممكن وما أشبه ذلك، فإنَّ هذه خارجة عن حقيقة الشّيء، وإلاَّ لاعتبر مفهوم الشّيء في مفهوم المشتقّ، وإن أراد بالمشتقّ نوعاً من التفسير مع التقدير الصِّلة، يعني حقيقته أنَّه موجود بنفسه كان الكلام صحيحاً من جهة التعبير، ولكن يحتاج إلى تقدير مضافٍ هو مضاف إليه، أي

حقيقة تكوين الوجود أنَّه موجود بنفسه، فيكون بياناً لكيفية إيجاده وأين المعنيان ممَّا نحنُ فيه، ويدلُّ على إرادة الأوَّل قوله: «فإنَّ الوجود هو الموجوديَّة» وأتى بهذا المصنف استشهاداً له واستدلالاً به، مع أنَّ الموجودية عنده من المعقولات الثانويَّة.

وكلام السيِّد شريف مليح في صورة اللّفظ، وقد أعجب المصنف، ولقد أعجبني إعجابه. كيفَ قَبِلَ منه أنَّ مفهوم الشّيء لا يعتبر في مفهوم المشتقّ وقبل كلام الشَّيخ أنَّ الوجود هو الموجوديَّة، وهو بعينه اعتبار مفهوم الشّيء، كالوجود في مفهوم المشتقّ كالموجوديَّة، لأنَّ مفهوم الوجود عرض عام على اصطلاحهم، ومفهوم الموجوديَّة الَّتي هي اسم المفعول هو مفهوم المشتقّ، وهو مستلزم للفصل وإن لم يكن فصلاً حقيقياً من حيث كونه اسم مفعول إلاَّ أنَّه من حيث أنَّه منتزع من الفصل الذَّاتي الَّذي هو موجودٌ كان مطابقاً له، فيكون الموجود فصلاً ذاتيّاً، فإذا اعتبر مفهوم الوجود في مفهوم الموجود الَّذي هو الفصل كان مركباً من الخارجي الَّذي هو العرض العامّ، ومن الذَّاتي الَّذي هو موجود للزوم الاتحاد في الحمل، والمركَّب من الذَّاتي والخارجي خارجيّ، والفصل ذاتيّ، لأنَّه جزء ماهيَّة النّوع.

الوجود والموجودية وراي الشارح:

فإن قلت: إنَّما عنوا بالشّيء لفْظ الشّيء كما صرَّحوا به، والشَّيخ والمصنِّف لم يذكرا الشّيء ولم يريداه، وإنَّما ذكرا أنَّ الوجود هو الموجوديَّة وأرادا به كون الوجود موجوداً.

قلت: يلزم من ذلك ما قلنا، لأنَّ الوجود المحمول يريدانِ به نفس الوجود الَّذي هو الشّيء والذَّات، وللموجودية صفة فهو

كقولك: زيد هو القائم، فإذا اعتبرْتَ مفهوم زيد في مفهوم القائم لزم دخول العرض العامّ الَّذي هو المنتزع من ماهيَّة زيد في مفهوم المشتقّ، فإنَّ مفاد قولك: زيد القائم هو مفاد زيد الشّيء القائم، وإن اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما نذكره على نمط ما قلنا، إذْ مَنَاطُ ذلك المحذور اعتبار معنى الموصوف في معنى الصِّفة كما أشار إليه السيِّد شريف في قوله «ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشّيء انقلبت مادَّة الإمكان ضرورية، فإنَّ الشّيء الَّذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشّيء لنفسه ضروريّ». .الخ ففي كلامهما اعتبرا في الموجودية الوجود، لأنَّه هو مفاد الحمل في الحقيقة.

وأمَّا صحَّة زيد القائم، فلأنَّ المعتبر في القائم ما صدق عليه ظهور زيد بالقيام وهو مثاله لا ذات زيد، ليرد المحذور كما هو رأي الأكثرين الَّذين يعتبرون في القائم ما صدق عليه زيد، فإنَّ المحذور وارد على قولهم في هذا وفي أمثاله ممَّا لا يثبت به لهم قول صحيح، لا في مسائل علومهم، ولا في أمر توحيدهم، وفي خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك.

ومراد السيِّد شريف أنَّ مفهوم الشّيء عرض عامّ، فإذا اعتبر في مفهوم الناطق اسم الفاعل الَّذي هو المشتقّ وهو الَّذي انتزع من الناطق الَّذي هو الفصل، فهو وإن كان غيره باعتبار الذَّاتية والعرضيَّة إلاَّ أنَّه خاصَّة يصدق على كلّ ما يصدق عليه الفصل، فإذا اعتبر ذلك العرض العامّ، أعني مفهوم الشّيء في مفهوم ما يطابق الفصل، كان الفصل مركّباً من الداخل في الماهيَّة والخارج عنها والمركَّب منهما خارج، ويلزم أيضاً على هذا انقلاب مادَّة الإمكان الخاصّ، أعني سلب الضرورة من الطرفين ضروريَّة، لأنَّ حمل العرض العامّ الخارج عن الماهيَّة إذا كان جزءاً للداخل الَّذي هو جزء الماهيَّة

حمل الشيء على نفسه أعني ثبوت الشيء لنفسه، وثبوت الشيء لنفسه ضروري لعدم انفكاكه عن نفسه، وكان قبل اعتبار دخوله في الداخل ممكناً بالإمكان الخاصّ، وانقلاب الحقائق محال.

والمصنف يريد أنَّا لو اعتبرنا في المحمول الاتحاد لكان اعتباراً لمفهوم الموضوع في مفهوم المشتقّ، ويلزم منه دخول العرض العامّ في المشتقّ، ويكون الفصل مركباً، ويلزم ما قاله السيِّد شريف بخلاف ما إذا أردنا بالمحمول المعنى البسيط أو مطلق الحمل بالمعنى الأعم، أي مطلق ثبوت الشيء من غير تقييد كونه لنفسه أو لغيره، فيقال له: إنَّ قبولك لكلام الشَّيخ وهو قوله في التعليقات: «فإنَّ الوجود هو الموجوديَّة» يلزم منه دخول العرض العامّ في المشتقّ الَّذي يلزم منه تركيب [تركّب خ ل] الفصل كما ذكرنا سابقاً مع عدم مطابقة الدليل للدعوى والجواب للسؤال، لأنَّ الدّعوى ثبوته بنفسه، والدليل ثبوته بالبسيط، أو بالمعنى الأعم، ولم يرد به أنَّ الأعم هو الموضوع المتحقق في الخارج، وإنَّما يريد في الحقيقة هو المعنى البسيط، وذلك البسيط تارة تشمل [يشمل] الوجود بعمومه، وتارة بعموم تعلّقه وارتباطه.

المحذور في كلام السيد شريف:

ولمَّا ذكر السيِّد شريف أن أخذ مفهوم الشّيء في مفهوم المشتقّ يلزم منه المحذور المذكور استشعر اعتراضاً تقريره أنَّه على ما قررت يلزم المحذور، مع أنَّهم كثيراً ما يقولون مثل ذلك، كما يقولون: الضارب شيء ثبت له الضرب، ولا يلزم عندهم من ذلك شيء، فأجاب بقوله: فذكر الشيء في تفسير المشتقَّات بيان لما رجع إليه الضمير الَّذي فيها، يعني أنَّهم هناك إنَّما أتوا به لبيان معود ضمير

المشتقّ، والجواب على ما هو المعروف عندهم صحيح، وأمّا في نفس الأمر فالإتيان به لأجل ما ذكر وعدم لزوم محذور ممّا ذكر هو في هذا صحيح، لكن فيه شيء يلزم الكلّ لا يختصّ بالسيّد شريف، وإنّما ذكرته لبيان سرّ من أسرار العربيّة لتقف عليه، وهو أنّك إذا قلت: زيدٌ ضارب وفسّرت معود الضمير بزيد كما في قولهم: إنَّ زيداً ذات أو شيء ثبت له الضرب، فهو غلط، لأنَّ ذات زيد لم تتصف بصفة من صفات أفعالها في الحقيقة، لأنَّ صفات الأفعال تنتهي إلى الأفعال لا إلى الذات، لأنَّ الذّات لم يصدر عنها الضرب، وإنّما صدر عن فعلها، وهو شيء غيرها أحدثَتْه الذّات بنفسه، لأنّه حركة إيجادية يحدث عن حركة إيجاديّة وهي ذاته، وذات زيد ليست حركة ولا تتحرك في أفعالها بذاتها قطّ، وإنّما تتحرّك بفعلها. نعم الفعل قائم بزيد قيام صدور، وهو ثابت له في ملكه واستطاعته الخارجة عن ذاته، لا في ذات، فمعنى أنّه ثبت له الضّرب، أي ثبت له في ملكه، فعود الضّمير إليه مجاز، والضّارب اسم فاعل، والفاعل هو الفاعل للضّرب وهو الظّاهر به، وهو صفة فعليّة لذات زيد، فالضّارب صيغ من الحركة الإيجاديّة للضّرب ومن الضّرب الّذي هو الأثر، وفي الحقيقة هو مثال زيد لا زيد تأمّل في قولك: جاء زيد الضّارب، فإنَّ زيداً مرفوع فاعل جاء، والضّارب مرفوع بأيِّ شيء، وكم استحقاقه من المجيء حيث قلتَ مرفوع بالتبعيّة، فهو مرفوع، لأنّه ظلّه وشعاعه، فاستحقاقه من الفاعليّة واحد من سبعين ورفعه كذلك، وهذا تنبيه، وإلاّ فبيانه يحتاج إلى تقديم مقدّمات.

تنبيه الشارح على كلام السيد شريف:

وقولي سابقاً: إنَّ كلام السيّد شريف مليح في صورة اللّفظ فيه تنبيه على ما يرد على كلامه، «ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشّيء انقلبت مادة الإمكان..»إلخ، فيه أنَّ قولك: كل إنسان

ضاحك، لا يكون ضاحك نفس الإنسان ليلزم منه المحذور، إذ الإنسان ما ثبت له الضحك، وما يثبت للشّيء قد يكون لاحقاً بذاته، وقد يكون لاحقاً بفعله أو صفته، مثل الإنسان ناطق وزيد ضارب وعمرو مالك.

وقيل في تصحيح معنى عدم أخذ مفهوم الشَّيء في مفهوم المشتقّ «إنَّه يلزم التكرار في الماهيَّة الموصوفة وهو معلوم الانتفاء» انتهى.

يعني لو أنَّك أخذت مفهوم الشّيء في مفهوم المشتقّ وقلت في جاء زيد الضّارب معناه جاء زيد الشّيء الضّارب، والضّارب صفة لزيد، كان المعنى جاء زيد زيد الضّارب، لأنَّ زيداً هو الشّيء الَّذي له الضّارب فيلزم التكرار [التكرر خ ل] في الماهيَّة الموصوفة.

والحقّ أنَّه لا يلزم الانقلاب المذكور، لأنَّ المشتقّ غير الفصل، وتركيب [تركّب خ ل] المغيّر من الخاصَّة والعرض العامّ بالنسبة إلى المفهوم يكون رسماً مفيداً للتميز بالخارج، وكلاهما خارج، فهو كقولك: الإنسان ضاحكٌ ماشٍ لا يلزم منه الانقلاب المذكور، لأنَّ المشتقّ غير الفصل، ولو أُريد من المشتقّ الفصل لدلالته عليه انفسخ عنه ما اعتبر في المشتق للعدول عنه حين الإرادة وتقرَّر حكم الفصل، ولو لوحظ في مفهوم الشّيء معناه الخارجي لكان إذا اعتبر في المشتقّ جاء فيه ما قلنا في معود ضميره فيبطل الحمل، لأنَّ معنى الشّيء هو الذَّات، ومَعُود ضمير المشتق هو مثاله كما ذكرنا، وإذا اعتبر في الفصل كان قولك: الإنسان الشّيء النّاطق أخذاً [أخذ خ ل] من الجنس البعيد، أو يكون بدلاً لفائدة الإبهام أو التّخصيص، فلا يلزم تكرّر الماهيَّة، وإن جاز تكررها بقصدٍ خاصٍّ لذلك لعدم الفائدة.

في قول المصنف:
وهو قريب مما ذكره بعض المتأخرين...

قال: وهو قريب ممَّا ذكره بعض المتأخرين في حاشية القديم لإثبات اتحاد العرض والعرضي، فعلم أنَّ مصداق المشتقّ وما يطابقه أمر بسيط، ليس يجب فيه التركيب بين الموصوف والصّفة، ولا الشّيء معتبر في الصّفة لا عامّاً ولا خاصّاً.

أقول: هو المحقّق الدّواني، قال في الحاشية القديمة: «لا يدخل في مفهوم المشتقّ الموصوفُ، لا عامّاً، ولا خاصّاً، لأنَّه لو دخل في مفهوم الأبيض مثلاً الشيء كان معنى قولك: الثوب الأبيض الثوب الشّيء الأبيض، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الثوب الأبيض وكلاهما معلوم الانتفاء» انتهى.

وأورد على هذا معاصره السيِّد: «بأنَّه لو دخل فيه الشيء أو الثوب لم يكن معناه ما ذكره، بل يكون معناه على الأوَّل الثوب الشّيء له البياض، وعلى الثَّاني الثوب الثوب له البياض» انتهى.

وقال المحقق الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة في توجيه كلام الدّواني بهذه العبارة: «المراد بالأبيض هاهنا هو الناعت وحده، وهو الَّذي عبَّر عنه بالفارسيَّة (سفيد)، وحاصل غرضه أنَّا نعلم بالبديهة أنَّه ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرير الموصوف أصلاً لا بطريق

العموم ولا بطريق الخصوص، مع أنَّه لو كان الموصوف داخلاً في مفهومه لزم التكرار» انتهى.

تعليق الشارح على كلام الدّواني والباغنوي:

وأقول: مراد المحقّق الدّواني ما وجّهه الباغنوي، يعني أنَّ الأبيض صفة للثوب، لا يلحظ جهة الموصوف بعموم فيقدّر له الشّيء، ولا بخصوص فيقدّر له الثوب، لأنَّ الأبيض صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف، فلا يكون من تلك الجهة محمولة على نفسها مع الصِّفة لا بخصوص ولا بعموم، وإن اتحدت بها بعد الحمل اتحاداً ركنيّاً، لكون الصِّفة ركناً لتلك الجهة من الموصوف والمعقول أنَّ الصِّفة وجهيها محمولان بعد الحمل، محتمل فيه حمل الصِّفة على الجهة مثاله الأبيض في قولك: الثوب الأبيض، فإنَّه مركَّب من البَياض الَّذي هو ركن الأبيض ومن جهة الموصوف به أعني الثوب، وهو مثاله وصورته فحمل البياض على المثال وحمل المركَّب على الثوب، فبالعبارة الظاهرة ليس في الأبيض شيء من ذات الثوب، وإنَّما المعتبر في الأبيض منه جهة الاتِّصاف بالأبيض، وتلك الجهة قام بها البياض كما قلنا في القائم صفة لزيد إنَّه ليس يعتبر فيه شيء من ذات زيد لا بخصوص كما توهّموا في قولهم الثوب: الثوب الأبيض، ولا بعموم مثل الثوب الشيء الأبيض، وإنَّما فيه ظهور زيد بالقيام وهو الحركة وحدتها المحمول عليها الَّذي هو ركنها، وهو القيام، ومجموعهما القائم محمول على تلك الجهة الَّتي هي جهة اتصافه به، وهي ظهوره بالقيام، وهو الصّورة والمثال المعبّر عنه بالفاعل والقائم اسمه، فعلى كل اعتبار لا يتصوّر ذات الموصوف في المشتقّ، لا في ذاته ولا في مفهومه، فإذا قصد ذلك على جهة العموم وقيل: الثوب الشيء الأبيض أو الخصوص، وقيل:

الثوب الثوب الأبيض لم تتكرَّر ماهيَّة الموصوف لذاته، وإنَّما يظهر صورة عموم ظهوره على الأوَّل وصورة خصوصه على الثاني.

وأمَّا توجيه السيد على فرض دخول الشيء أو الثوب بأنَّ معناه على الأوَّل الثوب الشّيء له البياض، وعلى الثَّاني الثوب الثوب له البياض فمبني [على ـ خ] كلامه السابق، وما يقال على الكلامين واحد.

وقول المصنف: «لاتحاد العرض والعرضي» يشير به إلى أنَّ كلام الدّواني والسيِّد متقاربان لاتفاق رأيهما في اتّحاد العرض، أي الأبيض إذا أخذ بشرط لا المقابل [القابل خ ل] للجوهر بالعرضي، كالأبيض إذا أخذ لذاته، أي لا بشرط شيء وإن اختلفا في اللاَّزم على فرض دخول الموصوف في الصِّفة، فإنَّ السيِّد جعل اللاَّزم من ذلك الانقلاب المذكور سابقاً وإليه يميل المصنف فيما مرَّ من قوله الَّذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، والدّواني جعل اللاَّزم تكرر الماهيَّة في قوله: «لكان معنى قولك: الثوب الأبيض الثوب الشيء الأبيض لو كان الداخل الشيء، ولو كان الثوب كان الثوب الثوب الأبيض» ولأجل موافقته في اللاَّزم والملزوم للسيِّد قال: «ولقد أعجبني كلام السيِّد»، ولموافقته للمحقّق الدّواني في الملزوم ومخالفته في اللاَّزم قال: «وهو قريب ممَّا ذكره..» الخ.

ووجه دليله من كلامهما أنَّ البياض المحمول على الأبيض ليس هو المعنى المصدري، لأنَّه عنده من الأُمور الاعتباريَّة الَّتي لا تحقّق لها في الخارج، والأبيض متحقّق اللّون خارجاً، بل المحمول عليه معنى خارجي بسيط، وهو المعبّر عنه بالفارسية بـ(سفيد)، فيكون المحمول عنده على الوجود والماهيَّة ليس هو المعنى المصدري المعبّر عنه

بالفارسية بـ(هَسْتي)، بل المعنى البسيط الخارجيّ المعبّر عنه بالفارسيَّة بـ(هَسْتي)، وقد تقدَّم الكلام على جعل المحمول المعنى البسيط، وكلّ هذا وأمثاله تمحّل في الاستدلال بما لا يجدي، ولا ينفعه الاستشهاد بكلام السيِّد شريف إلاَّ أن يقول بجواز أخذ مفهوم الموصوف في مفهوم الصِّفة لذاتهما، لأنَّ المحمول لا محالة يتّحد بعد الحمل مع الموضوع، إمَّا في الذات، أو في جهة الاتِّصاف، فإذا جعل المحمول هو المراد بـ(هست) أي المعنى البسيط كان هو الصفة والمنازع فيه هو الموصوف، ولا بدَّ من الاتّحاد بعد الحمل، فإن كان المحمول صفة لم يحمل على ذات الموصوف كما حقَّقناه مراراً، لعدم اتّحاد الصِّفة بذات الموصوف، وإن كان هو الذَّات صحَّ عندنا، إلاَّ أنَّه عنده يلزم عليه التّسلسل ومع هذا فلا يقال: إنَّه المعنى البسيط المعبّر عنه بـ(هَسْت) لأنَّ هذا صفة لما به التحقّق، وما به التحقق هو المتنازع فيه لا صفته اللاَّحقة للمتحقّق، سواء كان بنفسه أم بغيره، وقد تقدَّم هذا المعنى متكرّراً.

في قول المصنّف:
سؤال، إن كان الموجود في الأعيان صفة...

قال: سؤال إن كان الموجود [الوجود خ ل] في الأعيان صفةً موجودة للماهيَّة فهي قابلة له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول، فتقدَّم الوجود على الوجود.

أقول: هذا السؤال ليس بصحيح في نفس الأمر، وإن كان على طريقتهم معتبر، ولهذا اعتبره المصنّف واستعدَّ به وتكلَّف للجواب عنه.

أمَّا قولنا: إنَّه ليس بصحيح، فلأنَّ المصنّف لا يدَّعي كونه صفة في الخارج، لأنَّ هذا رأي المتكلّمين والمشَّائين، لأنَّ الشّيء عندهم هو الماهيَّة والوجود عارض عليها، عكس قول أهل التّصوُّف إنَّ الشّيء عندهم هو الوجود والماهيَّة عارضة عليه.

وأمَّا المصنّف فمذهبه كما مرّ ويأتي اتّحاد الوجود بالماهيَّة في الخارج وإنَّما يفرض عروضه له [عروضها لها خ ل] وفي الذّهن، ولكن لمَّا كان مقتضاه منافياً لقوله وجب عليه الجواب عنه.

الوجود المقبول والماهية القابل:

وأمَّا على ما عندنا فالوجود المقبول والماهيَّة هي القابل هذا بالنّسبة إلى أصل التّكوين، لأنَّ الوجود عندنا هو المادَّة المطلقة والماهيَّة لها اعتباران: الماهيَّة الأولى نريد بها انفعال المادَّة لفعل

الله سبحانه، فهو القابل، والقابل قابلة [قابل خ ل] بانفعاله، وانفعاله هو الماهيَّة الأولى، وهي كالصّورة النّوعيَّة، فالمادَّة هو [هي] الوجود الموصوفي، والصّورة والانفعال والماهيَّة الأولى هي الوجود الصِّفتي، لأنَّ الوجود خلق بنفسه لا بوجود آخر كما تقول المادَّة خلقت بنفسها لا من مادَّة أُخرى أو بمادَّة أُخرى، والصّورة والانفعال والماهيَّة الأُولى خلقت من نفس المادَّة من حيث هي، لا من حيث خالقها ولا من حيث فعله.

والاعتبار الثَّاني أنَّ الموجود من حيث كونه نور الله سبحانه وأثر الله وصنعه هو وجود، ومن حيث كونه هو هو ماهية وعلى كلّ فرضٍ وكل قول فالقابل والمقبول يجب كونهما في الأعيان دفعة على جهة المساوقة، لا يتقدَّم أحدهما على الآخر، كالكسر والانكسار، وذلك لأنَّه لم يكن معه تعالى غيره، فأحدث فعله بنفسه، أي بنفس الفعل، ثمَّ خلق المادَّة بفعله لا من شيء، فانخلقت، فانخلق هو الانفعال، فبِخَلَقَ كان المقبول لأنَّه أثره، وبانخلق كان القابل لأنَّه أثره، وقد تقدَّم في كلامنا هذا مكرَّراً ونذكره إن شاء الله تعالى فيما بعد ليتحقَّق في أذهان المؤمنين الطالبين للحقّ واليقين، وتعيها أُذنٌ واعية، فعلى ما ذكرنا لا يتقدَّم الوجود على نفسه ولا على الماهيَّة إلاَّ بالذات كتقدّم الكسر على الانكسار.

ثمَّ إنَّا نعارض السَّائلين بقولهم بالوجود الاعتباري بهذا الكلام لأنَّهم لا يقولون بتقدّم الماهيَّة عليه، بل يقولون باعتبار موجوديّتها وجدت، ونقول: الماهيَّة هي القابل والاعتباري هو المقبول، فيلزمهم أن يكون الماهيَّة موجودة قبل اعتبار موجوديّتها، فتكون موجودة قبل كونها موجودة، فجوابهم لنا هو جوابنا لهم.

في قول المصنف:
كون الوجود متحققاً في الأعيان...

قال: كون الوجود متحقّقاً في الأعيان فيما له ماهيَّة لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النّسبة بينهما اتحاديَّة لا ارتباطيَّة، واتصاف الماهيَّة بالوجود إنَّما يكون في ظرفِ التّحليل، إذِ الوجود من العوارض التّحليليَّة للماهيَّة كما سبق وسيجيء زيادة إيضاح.

أقول: قد ذكرنا أنَّ السّؤال المتقدّم غير وارد على المصنف، وهو وإن كان وارداً على بعضٍ من المشائين القائلين بأنَّ الوجود صفة خارجيَّة متحقّقة إلاَّ أنَّها منضمة إلى الماهيَّة، لأنَّ الصِّفة لا تقوم بنفسها، فهي كالبياض العارض للجسم، وأكثرهم قائلون بالاعتباري، والسّؤال وارد على البعض، وجواب المصنّف ليس لوروده عليه، بل لبيان عدم الورود، فقال: «كون الوجود متحقّقاً في الأعيان فيما له ماهيَّة» وهو سائر الممكنات احترازاً على الواجب لأنَّ وجوده لا يزيد على ماهيّته لا خارجاً ولا ذهناً، بخلاف الممكنات عند المصنف، فإنَّ وجوداتها تزيد على ماهيَّاتها ذهناً وتعرض لها، فكونه كذلك لا يقتضي قابليَّة الماهيَّة له المستلزم للتقدّم، إذ نسبة قابليّتها له لو صحَّت نسبة ارتباطيَّة، وليس كذلك، إذ نسبة قبولها له نسبة اتّحاديَّة، وشأن النّسبة الاتحاديَّة ومقتضاها عدم التقدّم والتأخّر، لأنَّ هذا مقتضى المغايرة، ثمَّ استشعر اعتراضاً وهو أنَّك قائل بعروضه

لها في الذّهن، وهو مناف لدعوى الاتّحاد، فأجاب بأنَّ اتصاف الماهيَّة بالوجود المقتضي للمغايرة إنَّما يكون في ظرف التّحليل أي مكان التحليل والتفكيك العقلي وهو الذّهن، وذلك بلحاظ المفاهيم لا بشرط شيء، وحينئذٍ يكون عارضاً لها عند التّحليل، لأنَّه من العوارض التّحليليَّة لها.

في قول المصنف:
سؤال، إن كان الوجود موجوداً...

قال: سؤال إن كان الوجود موجوداً فإمَّا أن يتقدَّم على الماهيَّة، أو يتأخَّر، أو يكونا معاً، فعلى الأوَّل يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيَّة، فيلزم تقدّم الصّفة على الموصوف وتحقّقه بدونها، وعلى الثّاني يلزم أن تكون الماهيَّة موجودة قبله ويلزم التّسلسل، وعلى الثّالث يلزم أن تكون الماهيَّة موجودة معه لا به، فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ، فبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدّم.

أقول: هذا السّؤال إنَّما يصحّ على طريقتهم في حصر التأثير والتأثّر في حالتي التقدّم والتأخّر، فإذا فرض كون الوجود متقدِّماً على الماهيَّة يلزم حصوله قبلَها مستقِلاً، وعندنا يجوز أن يكون متقدِّماً بالذات ويتوقف على الماهيَّة في الظّهور كالكسر والانكسار بل ليس غيره، ولو سلَّمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدّم الصِّفة على موصوفها الممنوع منه، قلنا: إنَّما يلزم الممنوع منه على فرض التقدّم لو قلنا بأنَّه صفة للماهيَّة كما توهموه، وليس ما به التحقّق هو الصِّفة، بل هو في الحقيقة هو الموصوف، لأنَّ الماهيَّة قابليته أو هويته من حيث نفسه، والوجود الهويَّة من فعل الله تعالى، فما بالاعتبار من فعل الله سبحانه سابق بالذَّات على ما بالاعتبار من نفس المصنوع إذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله تعالى كالكسر وبعد تحقّقه بالانكسار كان مذكورا من حيث هو.

الوجود الواقع صفة:

وأمّا الوجود الواقع صفة فليس هو ما به التحقّق الّذي فيه النزاع وإنّما هو التّابع اللاّحق للشّيء بعد اعتبار ثبوته، كالثبوتِ والحصول اللاحقَيْن للثابت والحاصل، ولو سكتنا عن هذا قلنا: هذا أيضاً وارد عليكم، لأنَّكم تجعلون الاعتباري متقدِّماً على الماهيَّة وهو صفة، فجوابكم لنا جوابنا لكم، لأنَّكم إذا قلتم باعتبار موجوديَّة زيدٍ كان موجوداً، فلا بدَّ من تقدّم الاعتبار ذهناً على الموجود، وإلاَّ كان تحصيلاً للحاصل، ومع ذلك فلا نجوّز كونه مستقِلاً وإن كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادثٍ مستقِلاً بنفسه عقلاً ونقلاً.

أمَّا العقل، فلأنَّ كلّ مخلوق لا بدَّ وأن يكون له اعتبار من ربّه واعتبار من نفسه، فما من ربّه - أي من فعل ربّه تعالى - فهو وجوده، وما من نفسه فهو ماهيّته، وهما متلازمان كالكسر المتوقّف على الانكسار في الظّهور وكالانكسار المتوقّف على الكسر في التحقّق.

وأمَّا النّقل فهو قول الرِّضا عليه السلام: «إنَّ الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه [بذاته خ ل] دون غيره للّذي أراد من الدّلالة على نفسه وإثبات وجوده»[1].

وعلى فرض التأخّر أيضاً لا يلزم التسلسل أو الدّور لا عندنا لأنَّ الماهيَّة إذا فرضت موجودة قبله، إنَّما يتوجّه السّؤال على فرض أنَّها لا توجد بنفسها ولا بالوجود المتنازع فيه، إذ لو فرض أنَّها موجودة بنفسها

(١) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التَّوحيد: ص٤٣٩، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٦، باب ١٢.

كقول أهل الانتساب لم تحتج إلى فرض وجود غيرها، لامتناع تحصيل الحاصل، ولو فرض أنَّها موجودة بوجود آخر فكذلك، أي لم تحتج إلى فرض وجود غيره، فإذاً إنَّما يتوجّه السّؤال على فرض أنّها لا توجد إلاّ بهذا الوجود، وعلى هذا يبطل الفرض لأنّه يكون بمعنى أنّها لو فرضت أنَّها موجودة بهذا الوجود قبل أن توجد به، وذلك لعلَّة موجودة بنفسها، أو بغير هذا الوجود، أو به، فيبطل الفرض على الأحوال الثلاثة.

الوجود المفروض سابقاً:

وعلى فرضهم وسكوتنا، فالوجود المفروض سابقاً عليها، إن كان هو المسبوق فوجوده عند المصنّف بنفسه، فلا يلزم الدّور، وكذا إن كان وجوداً غيره به يتحقَّق غيره لاشتراكهما في العلَّة، وكذا إن فرض كونه ماهيَّة سمي به، فلا يتحقَّق فرض التّسلسل ولو بني على أنَّ الوجود وجد بوجودٍ آخر، لأنَّه المفهوم من كونه موجوداً ليتوجّه التّسلسل أو الدّور قلنا: إنَّ هذا وارد على وجودكم الاعتباري، فإنَّه يعتبر باعتبار ويعتبر الاعتبار بالاعتبار، فيلزم الدّور أو التّسلسل، وجوابكم لنا جوابنا لكم، وعلى المعيَّة بأن تكون الماهيَّة موجودة معه فلها وجود آخر لا يلزم أن يكون لها وجودٌ آخر غيره، بل توجد به على اختلافِ القولين، فيكون متوقّفاً عليها لسبقِه ذاتاً، وهي متوقّفة عليه في التحقّق، لأنَّها خُلِقَتْ منه، فيكونانِ متساوقين في الظّهور، وإن اختلفا في الذَّاتِ والتبعيَّة، وذلك كالكسر والانكسار، وهذا هو الواقع، لأنَّ المادَّة المطلقة الَّتي هي مادّة كلّ شيء وهي عندنا هو الوجود لم تكن شيئاً، فلما كوَّنها تكوَّنت فأثَرٌ تكوَّنَ وجوداً وأثرٌ تكَوَّنَ ماهيَّةً وهما متلازمان متساوقان في الظّهور.

في قول المصنف:
جواب قد مرّ أن اتصاف الموصوف الماهية...

قال: جواب قد مرَّ أنَّ اتصاف الموصوف الماهيَّة بالوجود أمر عقليّ، ليس كاتّصاف الشّيء بالعوارض الخارجيَّة، كالجسم بالبياض، حتَّى يكون لكلٍّ منهما ثبوت آخر ليتصوَّر هذه الشقوق الثلاثة من التقدُّم والتأخُّر والمعيَّة، فلا تقدُّم ولا تأخُّر لأحدهما على الآخر ولا معيَّة أيضاً، إذ الشّيء لا يتقدَّم على نفسه ولا يتأخَّر، ولا يكون أيضاً معه.

أقول: إنَّ المصنّف ذكر وجهاً آخر ما ذكر في السّؤال من الوجوه الثّلاثة، وهو ما كان يذهب إليه من اتّحادِ الوجود بالماهيَّة في الخارج وعروضه لها في الذّهن، واختياره لهذا لا يحسن أن يكون جواباً عن تلك الوجوه الثّلاثة، إلاَّ أنْ يُقال: إنَّه إنّما أتى بهذا جواباً لهذه [بهذه خ ل] الوجوه، حيث إنَّه قدَّمَ ما اختارَهُ ويأتي مستدِلاً عليه، حيث أقام عليه بما يصحّ عِنده، فاكتفى بتصحيحِهِ هُناكَ عن إقامةِ البُرهانِ عليه هذا فيما عنده.

ما في الذهن مطلقاً شبح لما في الخارج وظل له:

وأمَّا ما عندنا فإنَّا لم نسلّم له ما هُنا لنَرْضىٰ به هنا جواباً، ثمَّ إذا سلَّمنا له هُنَاك فنقول: جوابه لما يرد عليه في خصوص دَعواه لا عَلىٰ مُطْلَقِ القولِ بكون الوجود مُتَحقِّقاً في الخارج، فإنَّ كثيراً من المَشَّائين

قائلون بثبوت الوجود للماهيَّة في الخارج عارضاً عليها فإنَّ هذا السّؤال يرد عليهم، ولا يصلح جوابه أن يكون جواباً عنهم، ولا يُقال: لا داعي له إلى الجواب عنهم.

لأنّا نقول: إنّه يرد [يريد خ ل] ردَّ سؤالهم وإبطاله من جهة أنّهم ينكرون مطلق وجوده خارجاً، ولم يكن اعتراضهم عليه بالخصوص، وإنّما اعتراضهم على القائلين بوجوده خارجاً وهو منهم، فالمناسب ردّ قولهم بما يصلح للجميع، وقد تقدَّمَ بعض الإشارة إلى ما يذهب إليه من عروضه لها في الذّهن بما يوهن جوابه هذا في نفسه، بل يتوجّه هذا السّؤال على كلامه هناك، فإنّا قلنا هناك: هذا العارض لها في الذّهن هو المُتَّحِدُ بها في الخارج أم هذا ظلّه المنْتزع به؟ وهذه الماهيَّة المغايرة المعروضة في الذّهن هل هي موجودة أم لا؟ وهل وجودها بنفسها، أم بالعارض لها، أم بالخارج، أم بالذّهن؟ وهل وجود العارض بوجود الذّهن، أم هو بالخارج، أم بغيرهما؟ وقد تقدَّم ما عندنا في مثل هذه المسائل في الجملة على نحو الإشارة من أنَّ كلّ ما في الذّهن مطلقاً شبَح لما في الخارج وظلّ له من وجودٍ وماهيَّة، وأنَّ وجود الظلّ من ذي الظلّ كالنُّور من السِّراج نسبة واحد من سبعين، وأنَّ ما في الذّهن إن خالف الخارج لم يكن شبَحاً له، فالوجود الذّهني إن كان عارضاً لها في الذّهن فهو من العارض في الخارج.

فإن قلنا بقول المصنّف باتّحادهما [خارجاً ـ خ] محمولة عليه، لا بدَّ وأن نريد بالماهيَّة ظلّ الموجود في الخارج من حيث نفسه، أي من حيث هو هو، وأن نريد بهذا العارض لها هو ظلّ المعنى المصدري، فإنَّ المعنى المصدري هو العارض لها في الخارج، وهو حصوله في الأعيان، وهو غير ما به التحقّق للشّيء في نفسه. وأن نريد بالمعنى

الخارجي هو الموجود من حيث صانعه تعالى، أي كونه نوراً وأثراً، فكونه أثراً لفعل الله وجوده وماهيّته هويّته من جهة نفسه، أي انيّته. وإن قلنا بقول المشّائين فهما غير متَّحدَيْنِ في الخارج، وما في الذّهن مطابق لما في الخارج العارض ذهناً من العارض خارجاً، وكذلك المعروضان.

الوجود والماهية متحدان في الخارج أم لا؟:

بقي الكلام محصوراً فيما ذهب إليه المصنّف أنَّ الوجود هو حقيقة كلّ شيء، والحقيقة يجب أن تكون معروضةً، فإذا سُلِّمَ له اتحادهما في الخارج وحلّلهما العقل في ظرف التّحليل يتحلّلانِ على خلاف ما هما عليه في الخارج الَّذي هو نفس الأمر في حقّهما، فتكون الحقيقة عارضة كما هو كالمجاز وكالفرع وكالظلّ، فلا بدَّ أن يكون المحلّلان غير المتَّحدين وشرح الحال يطول فيه المقال، وإنَّما أُشير إلى بعض التَّبيين تنبيهاً للغافلين وعلى كلِّ حالٍ إذا سلَّمنا له أشياء لا يقبلها إلاَّ العقل المقلّد لكلّ [فكلّ خ ل] ما سمع إذا كان اتِّصاف الماهيَّة بالوجود أمراً عقليّاً، فلا يخلو إمَّا أن يكون للأمر العقلي تحقّقٌ ولو في الذّهن، فإنَّ قسيم الخارجي، وقد أثبت له الوجود بنسبته كما نقلنا عنه في الكتاب الكبير، سواء فرض ذلك التحقّق ظلاً وفرعاً على الخارجي أم كونه أصلاً برأسه، قد استحقَّ من الوجود ما له من قسمة العناية الإلٰهيَّة أو من قوَّة النَّفس أم لا تحقَّق له أصلاً، فإن كان له تحقّق مَا فإمَّا أن يطابق الخارجي أو لا يبنى عليه، ولا يجعل في مقابلته لا في تقسيم ولا تتميم ولا تفريع ولا تقويم وإن لم يكن له تحقّق أصلاً ولا تعلّق بالخارجي فلِمَ فُرِّغَتْ فيه المحابر في الدفاتر، وعلى الاعتبار ولو بوجهٍ ما تلزمه العوارض الذّهنيَّة وتترتَّب عليها [عليه خ ل] الأحكام الذّهنيَّة ويتناولها في انتقاشها

وتصوّرها هذا السّؤال بنسبة تحقّقها، إذ لا شكَّ في أنَّ حصولها من جهة الاعتبار والتعقُّل على ترتيبٍ كالأُمور الخارجيَّة من التقدُّم والتأخُّر والمعيَّة فافهم.

في قول المصنف:
وعارضية الوجود للماهية ...

قال: وعارضيَّة الوجود للماهيَّة أنَّ للعقل أن يلحظ الماهيَّة من حيث هي هي مجرَّدة عن الوجود، فحينئذٍ يجد الوجود خارجاً عنه، فلو أُعيد السّؤال في القسمة [النسبة خ ل] بينهما عند التجرُّد بحسب الذّهن يُقال: هما بحسب التّحليل معانٍ في الوجود، بمعنى أنَّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيَّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيَّاها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت، كما سيجيء بيانه.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدَّر تقريره [تقديره خ ل] أنَّك قلت فيما سبق: إنَّ عروض الوجود أمر عقليّ لا يترتب عليه ما يترتب على اتِّصاف الشّيء بالعوارض الخارجيَّة، سلَّمنا، لكن الوجود يكون صفة للماهيَّة عارضاً لها فيلزم الدّور أو التّسلسل لوجوب تقدّم الموصوف على الصِّفة والمعروض على العارض في الوجود، فجرى [فيجري خ ل] السّؤال المتقدّم بشقوقه الثلاثة، فأجاب ببيان المعنى المراد من العروض، فإنَّه ليس على نمط العروض الخارجي الَّذي تلزمه النسب المذكورة بأحدها، وإنَّما المراد أنَّ العقل كما [أنَّ ـ خ] في قوَّته أن يلحظ الأشياء مع ما يلحقها من النّسب، كذلك له أن يلحظ ما شاء معرًّى عن جميعها، فإذا لحظ الماهيَّة من حيث هي هي

مجرَّدة من الوجود وجد الوجود الخارجي والذّهني خارجاً عنها، إمَّا لذاتها أو لمفهومها، فإذا التفت إليه في حال تجرُّدها في ذاتها عنه وجده عارضاً لها، فلا يجري عليهما [عليها خ ل] حينئذٍ شيء من النّسب المذكورة، لأنَّ جريان ذلك بلحاظٍ آخر لخروجها عن ذات الماهيَّة والوجود، فكان هذا جواب عن السّؤال الابتدائي، ثمَّ استشعر عود السّؤال عليهما حال التجرُّد، أي تجرُّدها في لحاظ العقل عن الوجود الخارجي والذّهني في وجدانه منها لا في نفس الأمر من وجودها، لأنَّها لا يمكن تعقّلها مجرَّدة عن أحد الوجودين في نحو من أنحاءٍ واحدٍ منهما إذ لا شيئيَّة لشيء بدون جهة من أحدهما، وإنَّما لحاظه لها مجرَّدة عنهما في وجدانه، فحينئذٍ تخطّأ السّؤال السَّابق إليهما بشقوقه الثَّلاثة عند لحاظ عروضه لها، إذ حال العروض تكون بينهما نسبة، فهي أحد الشّقوق الثَّلاثة.

فأجاب عن تقدير عوده على فرض العروض حال التجرُّد، فقال: «فلو أُعيد السّؤال في النّسبة بينهما عند التّجريد [التّجرُّد خ ل] بحسب الذّهن يُقال: هما بحسب التحليل معان في الوجود، بمعنى أنَّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود»الخ والظاهر من آخر عبارته الجواب باختيار الثَّاني لقوله: «لها نحو من الثبوت» ويمنع ما يلزمه من التّسلسل لما سيأتي من كونها أُموراً اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار، بخلاف الأُمور الخارجيَّة.

والحاصل إنَّ المفهوم من أوَّل كلامه أنَّه أجاب بمعنًى رابع غير ما يطلب لأحدِ الثلاثة.

ثمَّ أجاب باختيار الأوَّل من غير لزوم تقدّم الصّفة على الموصوف.

ثمَّ أجاب باختيار الثَّاني من غير لزوم دَوْرٍ ولا تَسلسُلٍ، وبعد هذا يجيب باختيار الشقّ الثالث في قوله: «والحاصل أنَّ كونهما معاً في الخارج»الخ من غير لزوم كون الماهيَّة موجودة لا به كما يأتي، ويمكن أن يكون جواباً باختيار الأوَّل لإفادة الفاعل الوجود بنفسه والماهيَّة به، وبالجملة هو يجيب بما عنده فيه بأربعة تعبيرات يمكن أن يصرف كل تعبير إلى اختيار واحد من الشّقوق هو الجواب عن الثلاثة الشّقوق من غير لزوم ما يخصّه ممَّا هو مذكور، ويكون صالحاً للجواب عندهم، إلاَّ أنَّ أكثر مسائل ما ذكر وما بناها عليه لا تصحّ عندنا على طريقتنا، يعرف ذلك من تتبع ما ذكرنا سابقاً ونذكر فيما بعد.

هل الوجود والماهية معانٍ؟:

وقوله: «يُقال هما ـ أي الوجود والماهيَّة ـ بحسب التّحليل معانٍ» يعني أنَّ الوجود معنى والماهيَّة معنًى آخر في ظرف التّحليل، وذلك هو منشأ التّغاير الذّهني بينهما بخلاف الخارجي، فإنَّ الموجود واحد، وهذا منشأ الاتحاد.

ثمَّ فسَّر كون كلٍّ منهما معنى غير الآخر في نظر العقل التّحليلي بأخذها من حيث هي هي مجرَّدةً، بأنَّ معنى كون الوجود معنى أنَّه بنفسه أو بجاعله موجود، وأنَّ كونها معنى آخر، أنَّها به لا بنفسها إلاَّ أنَّ لها نحواً من الثبوت لصدق عروضه لها ذهناً وصدقها عليه خارجاً، فيستخرج من هذا التفسير المبني على ما اختاره في أصل المسألة إمكان الأجوبة الأربعة بمعونة باقي كلمات جوابه، من غير لزوم شيء من الموانع على طريقته.

احتمالات لقول المصنف:

وقوله: «إنَّ الوجود بنفسه أو بجاعله» يحتمل أنَّه أراد بالأوَّل

الواجب تعالى لتحقّقه في الخارج وفيه ما تقدَّم من بطلان إرادة المطلق والاشتراك المعنوي في الحقيقة، وبالثَّاني الحادث، ويحتمل أنَّه أراد بالأوَّل الوجود أنَّه موجود بنفسه لا بوجودٍ آخر، وبالثَّاني الماهيَّة، ويكون المعنى أنَّ الجاعل سبحانه جعلها بالوجود، ويحتمل أنَّه أراد بالأوَّل إسناد الإيجاد إلى العلَّة المادية وبالثاني إسناد الإيجاد إلى العلَّة الفاعليَّة.

في قول المصنف:
والحاصل ان كونهما معاً في الخارج...

قال: والحاصل، إن كونهما معاً في الخارج عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً والماهيَّة متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره، فالفاعل إذا أفاد الماهيَّة أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد نفسه، فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق تحمل ماهيَّة ذلك الشّيء عليه، فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر.

أقول: يجوز أن يكون قوله: «إنَّ كونهما معاً» تأكيداً لما قرَّر من الجواب المخالف للشّقوق الثلاثة من السّؤال، أو جواباً باختيار الشقّ الثالث وهو المعيَّة.

معنى المعية في الأشياء:

وقوله: «عبارة عن كون الوجود»الخ تفسير للمعيَّة عنده أو أنَّ معيَّة السّؤال تؤول إلى هذا المعنى وهو الجواب، أوْ أنَّ مطلق المعيَّة لا يصحّ إلاَّ بهذا المعنى، فعلى الاحتمال الأوَّل ظاهر، وعلى الثَّاني فمتوقف على تسليم السَّائلين، وظاهر قولهم عدم الرِّضا، وعلى الثَّالث لا يصحّ المعنى لأنَّا قرَّرنا سابقاً في مواضع بأنَّ المعيَّة الحقَّة في الأشياء معنى المساوقة في المتغايرين ولو بالمفهوم، فمعنى كونهما معاً أنَّ الوجود يتوقَّف على الماهيَّة في الظّهور، لأنَّها مقتضى قابليّته وحقيقة انيّتِه، فلا يتحقَّق له ظهور في الخارج إلاَّ بها وإن

تقدّم عليها بالذّات كما هو شأن المواد المطلقة بالنّسبة إلى صورها، وأنَّ الماهيَّة تتوقَّف عليه في التحقّق، لأنَّها إنَّما خلقت من نفسه من حيث هو هو، فلذا قلنا: هي مقتضى قابليّته.

وأمَّا المعيَّة الَّتي ذكرها فهي في الحقيقة اتّحاد شيء بنفسه، فإنَّ المتّحد بالوجود من الماهيَّة هو وجودها لا نفسها، لأنَّ قوله: «وموجودة بنفسه» يعني في الخارج، يشهد بالمغايرة بينهما في الخارج، والأمر كذلك.

فإنَّ صدور الآثار الوجوديَّة المتضادَّة في الخير والشَّر في الخارج دالّ على ذلك دلالة قطعيَّة، فإنَّ الشَّر لا يصدر من الوجود الَّذي هو خير كله، ولا يعنون بالخارج إلاَّ ما ترتَّب [يترتَّب خ ل] عليه الأحكام والآثار الخارجيَّة.

وأيضاً قد ذكرنا سابقاً بأنَّه هو المادَّة للشيء وأنَّها هي الصّورة له، ولا شكّ في تغايرهما خارجاً وتحقّقهما، وليس هذا من باب المفاهيم الذّهنيَّة، لكونه مدركاً بالبصر وبالشم واللَّمس وغيرها، وما ميّز به ذلك بقوله: «فالفاعل إذا أفاد الماهيَّة» إلخ هو ما نريد، لأنَّا نقول: إنَّ الفاعل يُفيد المادَّة نفسها [بنفسها خ ل] ويفيد الصّورة بالمادَّة.

وجود الشيء ومصداقه:

وقوله: «فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق» إلخ، نريد أن نتكلَّم في الخاتم مثلاً أيّ شيء هو مصداقه؟ وأي شيء هذه الماهيَّة المحمولة على ذلك المصداق في الخارج؟ لا نجد في الخارج إلاَّ الفضَّة والصّورة المعلومة، فإن قلت: إنَّ المحمول غير الصّورة على الفضَّة أو غير المجموع منهما من حيث هو هو عليه من حيث إنَّه أثر وصنعٌ على الاعتبارين في تسمية الماهيَّة، لم يكن الحمل في

الخارج، بل والمحمول أيضاً، بل والموضوع أيضاً، فأين المصداق والمحمول عليه الخارجيّين [الخارجين خ ل] في الخارج؟ وكذلك السَّرير في [من خ ل] الخشب والصّورة، ويلزمكم أنَّ الوجود والصّورة والموجود أُمور اعتباريَّة وهميَّة لا تحقّق لها في الخارج كما يقول أكثر المتصوِّفة.

أمَّا نحن فاعتقادنا بأنَّ الوجود الموصوفي هو الفضَّة المرئية والصّورة المسمَّاة بالماهيَّة الأُولى وبالانفعال والقابليَّة هي الوجود الصِّفتي وهي المحمولة على الفضَّة، لأنَّ الصِّفة تحمل على موصوفها، وعلى الاعتبار الثَّاني الحقيقي الخاتم من حيث إنَّه أثر القدرة وجود، ومن حيث هو هو ماهيَّة، والجهة السُّفلى تحمل على الجهة العُليا كلّ ذلك في الخارج.

وأمَّا أنتم فقولوا ما شئتم، ولكنَّكم لا تقولون ما تشاؤون وإنَّما تقولون بما [ما خ ل] تسمعون وينقل لكم.

المساوقة في الظهور الكوني والملكوتي:

وقوله: «فلا تقدّم ولا تأخّر» لعلَّه يريد به الجواب عن السّؤال باختيار الشقّ الثَّالث مع منع المانع، ونحن قدَّمنا اختيارنا بأنَّه لا تقدّم ولا تأخّر لما قرَّرنا فيما تقدَّم من وجوب المساوقة في الظّهور الكوني الملكي.

وأمَّا في الظّهور الملكوتي فلا بدَّ لها من مقوِّمات في مراتب كلّياتها تجب فيها المساوقة كالكوني والملكي، وأمَّا بالنسبة إلى أفرادها فهي متقوِّمة بمقوِّماتها الكلّية حيَّة بحياتها الذَّاتيَّة قبل الأفراد، فكلّ مظهر منها يعني فرداً من أيِّ أفرادِها اقترنت به مشخِّصاته ظهر متشخّصاً [مشخَّصاً خ ل] بما له من التّشخُّص الَّذي به هو هو وبما

له من العموم، أعني الصُلوح للتكثّر، مثلاً جوهر الهباء هو آخر المجرَّدات، وهو متقوّم بمقوّماته الملكوتيَّة الكليَّة، وهو حي بحياته الذَّاتيَّة يسبِّح الله سبحانه باسمه الآخر، كالخشب مثلاً في الملك، وذلك قبل تنزّله بأفراده الَّتي هي مظاهر، كالخشب قبل تنزّله بما يعمل منه كالسَّرير والباب بمشخِّصاتهما، فأيُّما فرد من أفراده اقترنت به مشخِّصاته ظهر مشخَّصاً كالسَّماء والأرض، وزيد وعمرو.

وبالجملة فكلّ ما له اعتبار في التّشخُّص فباعتبار حصول مشخّصاته تقوّم لا قبلها، وكلّ ما له اعتبار عموم فباعتبارِ مميّزاته الكليَّة تقوّم بحصولها له لا قبل ذلك، فلا يكون شيء في الكون بسيطاً ما خلا الله سبحانه وتعالى فإنَّه البسيط الحقِّي في كينونتِهِ وعزِّ صمديته.

في قول المصنف:
وما قاله بعض المحققين من أن الوجود...

قال: وما قاله بعض المحقِّقين من أنَّ الوجود متقدّم [مقدّم خ ل] على الماهيَّة أراد به أنَّ الأصل في الصّدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدقِ بعض المعاني الكليَّة المسمَّاة بالماهيَّة والذَّاتيَّات عليه، كما أنَّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ تسمَّىٰ بالعرضيَّات.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنَّ قولك: «لا تقدّم للوجود على الماهيَّة ولا تأخّر منافٍ لما قاله بعض المحقِّقين»الخ، فأجاب بأنَّ ما قالوه يريدون به أنَّ تقدّم الوجود على الماهيَّة ليس في الظّهور الكوني، أي الكون في الأعيان، لأنَّه في هذا لا يخرج إلاَّ متّحداً بالماهيَّة، وإنَّما تقدّمه بالذَّاتِ، وهذا معنى صحيح وهو غير ظاهر جوابه، لأنَّ ظاهر جوابه أنَّ مرادهم بتقدمه عليها تقدّمه في الصّدور من المبدأ الفيَّاض، وفي التحقّق في ذاته بذاته، وهو قول بتقدّم الوجود على الماهيَّة بنحو ما مرَّ في فرض تقدّمه في السّؤال، وأنا لا أدري كيف عبارات هذا الشَّيخ؟ هل اضطرابها لاضطراب فهمه في ذلك. أو اعتقاده، أم عدم قدرته على التّعبير المؤدِّي عن مراده؟ فإنَّه إذا أثبت أنَّ مراد المحقِّقين المقرَّر له هو أنَّ الوجود مقدّم على الماهيَّة في الصّدور عن المبدأ الفيَّاض والتحقّق، فأي

تقدّم له عليها غير هذا المعنى، بل معنى هذا أنَّه صدر و[صدور خ ل] تحقّق قبلها، ويلزمه امتناع الاتحاد بها، وليس له سبيل إلى القول بعروضها عليه كما يقوله الصوفيُّون، ولا يصحّ اعتبار الاتحاد بين العارض ومعروضه، وإلاّ لوجب عليه القول باتّحادهما ذهناً أيضاً.

والحقّ أنَّ تقدّمه عليها تقدّماً ذاتياً كتقدّم الكسر على الانكسار، ولعلَّ هذا مراده، وإن كانت عبارته لا تؤدِّي ذلك لأنَّه يرى أنَّ المجعول بالذَّات هو الوجود خاصَّة، والماهيَّة ليست مجعولة بل بالعرض، أي ليس لها جعل إلاَّ جعل الوجود بنفسه، فهي على هذا ما شمَّت رائحة الوجود لا بذاتها ولا به، ولا تصحّ اتّحاده بما هو لا شيء كما يظهر من عباراته فيما يأتي، وفي سائر كتبه بأنَّها أمر اعتباري، والاعتباري عنده ليس بموجود، وعلى هذا فلا اتحادَ أصلاً وإلاَّ لبطلت قضيَّة دليله فيما يأتي في مسألة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فإنَّه على هذا تكون مفهوم حقيقته مركَّبة ممَّا هو به كذا وممَّا هو ليس به كذا كما يأتي.

المصداق متحد بما صدق عليه:

وقوله: «وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني» إلخ، لا يصحّ، لأنَّ المصداق متّحد في نفس الأمر بما صدق عليه، بمعنى أنَّ حقيقتهما شيء واحد في كلٍّ بحسبه فإن كان الصدق [المصداق خ ل] في الذَّاتين فهما ذات واحدة، وإن كان في الوضعين [الوصفين خ ل] فهما شيء واحد، أي وصف واحد، وهنا مختلفان فإنَّ الوجود ثابت وبالذَّات وبالحقيقة وبنفسه وجد لا بغيره، والماهيَّة غير ثابتة لأنَّها اعتباري وبالعرض وبالمجاز، ووُجِدَت بغيرها، فلا يصحّ اتّحاد الذَّاتين لا خارجاً ولا ذهناً إلاَّ بالاعتبار، وهو ليس وجودياً متحقّقاً، لأنَّ صدقها

عليه خارجاً إن كان اتحادِيّاً كان عين صدقه عليها، وليس أمر الاتّحاد خارجاً والصّدق راجعاً إلى المفاهيم والأُمور الاعتباريَّة، بل هو راجع إلى التحقّق الكوني الثّابت خارجاً، ولا شيء من ذلك بينهما على ما يدَّعيه. نعم لو قال فيهما بما نقول صحَّ له أن يقول بكثير من أُموره لا بكلّها لأنَّهما على قولنا ليس اتّحادهما اتحاد استهلاكٍ حتَّى يضمَحلاً ويكون شيء [شيئاً خ ل] آخر، وإنَّما هو اتحاد تقوّم، فكلّ منهما كرة تامَّة إلاَّ أنَّ الوجود يدور على التوالي وهي على خلاف التوالي وبينهما تمازجٌ في تمايزٍ كتمازج أشعَّة السِّراج بالظّلمة، وكتمازج نور القمر بنور السِّراج، فإنَّهما حال اجتماعهما غير متمايزين مع أنَّهما متمايزان بالذَّات، فإنَّ نور القمر متوجّه إلى جرم القمر مقبل عليه، ونور السِّراج متوجّه إلى السِّراج مقبل عليه، وبالفعل فإنَّ نور القمر بارد وأبيض، ونور السِّراج حارّ وأحمر، فهما في الحقيقة كرتان متداخلتان، متمازجتان، متمايزتان، متقابلتان في السّطوح كما مثّلنا إلاَّ أنَّ دور الوجود على نقطة مبدئه من فعل الله تعالى الذَّاتي على التّوالي، ودور الماهيَّة على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضي الَّذي هو شعاع فعل الله الذَّاتي، وعلى نفس الوجود من حيث هو هو على خلاف التوالي.

وقوله: «كما أنَّه بواسطة وجود آخر عارضٍ عليه مصداقٌ لمعانٍ تسمَّىٰ بالعرضيَّات» غير منتظم على طبيعة الصّنع، فحقّ العبارة أن يقول: كما أنَّ وجوداً آخر عارضاً عليه ـ أي على الوجود الذَّاتي ـ بواسطته مصداق لمعانٍ تسمَّىٰ بالعرضيَّات [بالعرضية خ ل] فإنَّ الوجود العارض على الحقيقي المتقوّم به أي بالمعروض في قبوله للإيجاد [و ـ خ] هو مصداقُ المعاني العرضيَّة، كالأبيض العارض على الجسم المتقوّم به هو، أي الأبيض مصداق لمعناه لا الجسم، لأنَّ المعنى العرضي مصداقه الصِّفة العارضة لا معروضها.

المعروض والعارض وحقيقتيهما:

ثمَّ في قوله: «وجود آخر» نوع تجوّز لأنَّ العرض ليس هو وجوداً غير وجود المعروض، بمعنى أنَّه ليس أجنبياً من المعروض، لأنَّه صفته، نعم هو خارج لا داخل، هذا على ظاهر القول، وأمَّا على حقيقته فعلى مذهب القوم خصوصاً على مذهبه أنَّ حقيقة الوجود العارض والوجود المعروض حقيقة واحدة بسيطة مقولة عليهما [عليها خ ل] بالاشتراك المعنوي على نحو التشكيك.

وأمَّا عندنا فالمعروض حقيقته غير حقيقة العارض، بمعنى أنَّ المعروض ذات والعارض صفة وهو شبحه ومثاله خلق من شعاعه، كما ذكرنا سابقاً.

وقوله: «وليس تقدم الوجود على الماهيَّة»الخ، أمَّا عنده معهم، فإنَّ الوجود شيء لا يتصورونه وإذا رتّبوا أحكام العلّة على المعلول على حسب ما يتوهمون من حقيقة الوجود لم تنطبق، وكذلك القابل والمقبول، وغاية ما فهموا منه أنَّه أصل بقول مجمل، ويلزم لذلك الإتيان بعبارة تلائم ما توهّموا فقال ما بالذَّات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز، فهو في الحقيقة ازدِرادٌ لشيء مأكول بغير لَوْكٍ بالأسنان.

حقيقة المادة والصورة:

وأمَّا عندنا فالوجود المشار إليه هو المادَّة المطلقة، أحدثها صانعها سبحانه بنفسها لا بشيء غير [غيرها خ ل] أي لا من مادَّة غيرها، وهو المقبول لا القابل كما توهّموه من أنَّ المادَّة هي القابلة للصورة، وهي الأمّ، وهي الماهيَّة، وأنَّ الصّورة هي المقبول وهي الأب وهي الوجود، لأنَّ هذا بعكس ما عندنا وبعكس ما عند أهل البيت عليهم السلام من أنَّ المادَّة هي الوجود وهي المقبول وهي الأب، وأنَّ

الصّورة هي القابلة [القابلية خ ل] وهي الأمّ وهي الماهيّة، وخُلِقَ من نفس المقبول ـ أعني الوجود ـ من حيث هو وهو المادّة ذاتٌ[1] القابل لأنَّها انفعال المادّة، وهي الماهيّة، وهي الأُمّ أي للصّورة [الصورة خ ل] فالقابل متأخّر في الذّات عن المقبول وإن تساوقا في الظهور، فتقدّم المقبول الّذي هو الوجود على القابل الّذي هو الماهيَّة تقدّم عِلّيّ [على ما خ ل] في الذّات لأنَّه المادّة وهي متأخّرة عنه بالذّات، لأنَّها خلقت منه فهو كالكسر وهي كالانكسار، فإنَّ الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه أي لا بكسر آخر، والانكسار خلق بفعل من الفاعل هو صفة فعله الأولى من نفس الكسر من حيث هو هو، ولمَّا كان [كانت] هذه الكلمات في التقدُّم والتأخُّر، وفي المراد من القابل والمقبول، وفي تعيين الأب والأُمّ، وفي أنَّ الوجود هو المادَّة والماهيَّة هي الصّورة وما يترتَّب عليها مخالف لكلام القوم ومصطلحاتهم، وجب بيان هذه وإن طال بها الكلام بما يحصل به اليقين ومعرفة مذهب أهل الحق ﷺ، وبيان مخالفة كلام الحكماء لكلامهم ﷺ، ولو ادّعيتُ هذه بغير ذكر ما يدلُّ عليها لكان كلّ من سمع هذا أنكر حقيّته وأنكر أن يكون له ذكر عند أهل البيت ﷺ.

كلام أهل البيت (ع) في الوجود:

فأقول وبالله المستعان: اعلم أنَّ كلام أهل البيت ﷺ متضمّن لهذه [بهذه خ ل] الأُمور بخصوصها وإن لم يكن عند من لم يسمع بها، خصوصاً من أَنِسَ بقول الحكماء واصطلاحاتهم ولاسيَّما ما يعرض لكثير من أفهام النَّاس من استبعاد أنَّ كلّ الحكماء والعلماء ما قالوا بهذا وما سمع منهم، ولم ينقل عن أحد مع اطلاعهم على

---

(١) مفعول خلق أو نائب فاعله.

سائر أقوال الحكماء والعلماء، خصوصاً لكثرة خوضهم وقراءتهم ودرسهم ورواياتهم لروايات الأئمَّة المعصومين عليهم السلام ولم يطّلع عليه غير واحدٍ من سائر النَّاس، فلأجل ما في نفوس الأكثر من الاطمئنان، خصوصاً من الاستبعاد المذكور لا أقدر أن أقول به بدون ذكر بعض البيان ومع ما أذكر، فما أكثر مَن لم يقبل منِّي، خصوصاً من كان مشتهراً بالعلوم، وهو قائل بين العلماء والمتعلِّمين والملوك وملأ الدّفاتر من ذلك، ثمَّ أقول: كلّ ذلك باطل، وهذا هو الحقّ، فلا يقبله بعد أُنسه بخلافه إلاَّ من أخذت العناية الإلٰهيَّة بيده وأراد الله تعالى نجاته، ولكن قال صلى الله عليه وآله لسراقة بن مالك: «اعملوا فكلٌّ ميسَّر لما خلق له وكلٌّ عامل بعمله»[1] انتهى. وهذه وصيَّة منِّي للنَّاظر في كلامي قدَّمتها ليتنبَّه والله وليّ التّوفيق.

اعلم أنَّ الوجود شيء خلقه الله لا من شيء، فليس كامناً في ذاته ثمَّ أبرزه كالنَّار من الحجر، أو كالإبصار من البصر، أو كالبداوات والخطرات، فإنَّ كلّ هذه وأمثالها ولادة، وهو سبحانه لم يلد ولم يولد، بل لم يسبق لهذا الوجود قبل إحداثه ذكر مطلقاً، فأوَّل ما ذكره به مشيئته له، وهي فعل الله سبحانه كما قال الرِّضا عليه السلام لعمران الصّابي: «المشيئة والإرادة والإبداع أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد» وقوله عليه السلام ليونس: «تعلم ما المشيئة؟» قال: لا، قال: «هي الذّكر الأوَّل، تعلم ما الإرادة؟» قال: لا، قال: «هي العزيمة على ما يشاء»[2] الحديث.

والأخبار بأنَّ المراد من المشيئة والإرادة والإبداع فعل الله، وأنَّ

---

(١) البحار: ج٥، ص١٥٧، باب ٦. التَّوحيد: ص٣٥٦، باب ٥٨. شرح النهج: ج٦، ص٤١٧، باب ٩٠.

(٢) الكافي: ج١، ص١٥٧.

ذلك هو الذّكر الأوَّل كثيرة، فهذا المخلوق الأوَّل هو الوجود الَّذي خلق منه ما شاء، وليس المعنى أنَّه خلق به [منه خ ل] ما شاء ليكون مغايراً للمادَّة، بل خلق منه ما شاء وهو العنصر الأوَّل الَّذي خلق منه الأشياء، وهو الماء الَّذي جعل منه كلَّ شيء حيّ، لا أنَّه جعل به فافهم، ومعلوم أنَّ الله سبحانه أقام الأشياء بأظلّتها كما في كلامهم عليهم السلام[١]، يعني أقامها بها، أي بموادِّها وصورها لا بشيء آخر هو [هو ـ خ] مفعول، وهو الوجود، ولأنَّ الوجود حقيقة الشّيء، فلو كان [كانت] حقيقة الإنسان غير المادَّة الَّتي هي الحصَّة الحيوانيَّة، والصّورة الَّتي هي النَّاطق، لكان قولهم في حدّ الإنسان الحقيقي المركَّب من الذَّاتيَّات هو الحيوان الناطق ليس حدّاً حقيقيّاً، بل رسمي أو مجازي مع اتّفاق العقلاء على أنَّه حدّ حقيقي لتركبه من الذَّاتيَّات، وهو عندهم بالاتفاق جامع مانع، فأين الوجود المدّعى أنَّه حقيقة الإنسان غير الحيوان النَّاطق؟ ويؤيد هذا أنَّ العقلاء اتفقوا على أنَّ مادَّة الشيء المطلقة الَّتي هي مادَّة ذلك الشّيء حصَّة منها، هي ما يدخل عليها لفظة مِنْ كما تقول: خُلِقَ من تراب، وصنع السَّرير من الخشب، وصيغ الخاتم من الفضَّة، وهذا ظاهر لا إشكال فيه، فإذا عرفت هذا فتأمَّل قول جعفر بن محمَّد الصَّادق عليه السلام إمامُكَ الَّذي تأتمّ به وتدين الله بالأخذ عنه [منه خ ل] وبولايته وبالبراءة ممَّن خالفه وممَّا خالف قوله، قال عليه السلام: «إنَّ الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره، وصبغهم في رحمته، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمّه، أبوه النُّور وأُمّه الرَّحمة»[٢] ثمَّ استشهد بقول جدّه

(١) الكافي: ج١، ص٩١. البحار: ج٤، ص٢٨٦، باب ٤. التَّوحيد: ص٥٧، باب ٢.
(٢) البحار: ج٦٤، ص٧٣، باب ٢. بصائر الدرجات: ص٧٩، باب ١١، المحاسن: ج١، ص١٣١، باب ١.

أمير المؤمنين عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنَّه ينظر بنور الله»[١] قال الصَّادق عليه السلام: «يعني من نوره الَّذي خلق منه» أو قال: «بنوره الَّذي خلق منه»[٢] انتهى. والشكّ منيّ لأنّي حال نقل الحديث كنتُ حافظاً له بلفظه فشككت حال الكتابة بين من نوره أو بنوره ولم يكن عندي الكتاب الَّذي فيه الحديث حاضراً حال كتابته، ولكنَّ المعنى لا يختلف، فانظر بعين بصيرتِك وتدبَّر في قوله: «يعني من نوره الَّذي خلق منه» الَّذي هو نور الله هلِ هو الوجود أم غيره؟ فإن قلتَ: هو الوجود فهو المادَّة، لأنَّه هو الَّذي خلق منه بدليل دخول لفظة (مِن) عليه، وإن قلتَ: هو غير الوجود، فما هو؟ وأيّ شيء مصرف الوجود الَّذي ليس هو خالق زيد؟ لأنَّ الوجود حقيقة زيد ولا فعل الخالق، لأنَّ المفعول لا يتركَّب من الفعل، كما أنَّ الكتابة لا تتركَّب من وجود الكاتب ولا من حركة يده، وإنَّما تتركَّب من المداد، وهو الَّذي صنع الكاتب الكتابة منه، فقد تبيَّن لمن يعقل ويطلب الحقّ أنَّ الوجود هو المادَّة.

وتفهَّم أيضاً قول الصَّادق عليه السلام قال: «إن الله خلق المؤمنين من نوره»[٣] وهو الوجود، وهو المادَّة لدخول (مِن) عليه، وصبغهم في رحمته، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمّه، أبُوه النُّور، وهو الوجود الَّذي خلق منه ما شاء، وهو المادَّة، وأُمّه الرَّحمة وهو الماهيَّة، وهو الصّورة، فسمَّىٰ الوجود الَّذي هو المادَّة أباً، وسمَّىٰ الماهيَّة الَّتي هي الصّورة أُمّاً، وهذا بخلافِ ما ذكروا، والدّليل أنَّ المادَّة

---

(١) الكافي: ج١، ص٢١٨. الوسائل: ج١٢، ص٣٨، باب ٢٠. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢.

(٢) البحار: ج١٥، ص٢٤، باب ١.

(٣) بصائر الدرجات: ص٨٠، باب ١١. فضائل الشيعة: ص٢٧.

هي الأب قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[١] وهو آدم عليه السلام وهو الأب، ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[٢] فأوّل ما خلق تعالى الأب وهو آدم عليه السلام وخلق منها زوجها وهي حَوَّاء، وهي الصّورة، فالمادَّة هي الأب ومنه خلق الأُمّ، بدليل دخول (مِنْ) عليه في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ لأنَّه يخلق منه المادَّة، أي النّطفة، كذلك يصنع السَّرير من الخشب ومادَّة السَّرير المطلقة قبل الصّورة والحصَّة الخاصَّة به مع الصّورة، والدّليل عليه أيضاً أنَّ الصّورة هي الأُمّ قوله عليه السلام: «الشقيّ مَنْ شقِيَ في بطنِ أُمِّهِ»[٣] وهي الصورة، فإنَّ المادَّة لا يشقى فيها الشَّقي، فإنَّ الخشب ليس فيه شقاوة ولا سعادة، لأنَّه المادَّة، فإذا عمل من الخشبة الواحدة من نصفها سريراً ومن النّصف الآخر صنماً يعبد من دون اللَّهِ سبحانه كان [كانت] شقاوته في بطن الصّورة الَّتي هي الأُمّ، ولو كان في بطن المادَّة لكان كلّ ما يعمل من الخشب فهو شقيّ يدخل النَّار.

والحاصل، أنَّ الأحكام منوطة بالصّورة، ولهذا قال الفقهاء: «لو نزى كلبٌ على شاةٍ فأولدَها فحكم الولد حكم صورته، لأنَّه إن كان المولود بصورة شاةٍ فهو حلال وطاهر، وإن كان بصورة الكلب فهو حرام ونجس»[٤] والمادَّةُ واحدة، وإنَّما الحلِّيَّة والطَّهارة والحرمة والنجاسة في الصّورة.

وعلى ما ذكر يكون المقبول هو المادَّة، والماهيَّة هي القابل، وعندنا لا يكون القابل سابقاً، بل إمَّا أن يكون المقبول سابقاً أو

---

(١) سورة النِّساء، الآية: ١.
(٢) سورة النِّساء، الآية: ١.
(٣) الكافي: ج٨، ص٨١. الفقيه: ج٤، ص٣٧٧. البحار: ج٥، ص٩، باب ١.
(٤) مصباح الفقيه: ج١، ق٢، ص٥٤٥.

يكونا متساوِقَانِ، [متساوقين]، يعني أن كون المقبول سابقاً عبارة عن تقدّمه الذَّاتي وأنَّه أصل القابل، وكون القابل مسبوقاً أنَّه خلق من نفس المقبول من حيث هو هو، وكونه مساوقاً أنَّه يظهر في الكون مع المقبول مثاله الكسر والانكسار، فالكسر كالوجود والمادَّة، والانكسار كالماهيَّة والصّورة لأنَّها انفعال المقبول عند إيجادِهِ، إلاَّ أنَّ المقبول أثر فعل الفاعل، والقابل صفة ذلك الأثر، وإذا أردتَ أن تعرف حقيقة كون الوجود وأنَّه المقبول، وأنَّه السَّابق ذاتاً المساوق ظهوراً، وتكوّن الماهيَّة منه، وأنَّها القابل وأنَّها المسبوقة ذاتاً المساوقة ظهوراً، فتأمَّل في الكسر والانكسار، فإنَّه المثال المطابق من كلّ وجهٍ، ولهذا ترى الكسر منسوباً إلى الفاعل والانكسار منسوباً إلى المفعول، كما قدّمنا مراراً أنَّ الشّيء الموجود في الخارج إذا لحظته بأنَّه أثر فعل الصَّانع فهو الوجود، وإذا لحظته أنَّه هو هو فهو الماهيَّة، فافهم فهّمك الله الصِّراط المستقيم.

في قول المصنف:
وليس تقدم الوجود على الماهية...

قال: وليس تقدّم الوجود على الماهيَّة كتقدّم العلَّة على المعلول، وتقدّم القابل على المقبول، بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

أقول: لعلَّه أراد بالعلَّة هنا العلّيَّة [العلَّة خ ل] الفاعليَّة أو الغائية، لأنَّه إن أراد هذين فكما قال في نفس الأمر إذ العلَّة الفاعليَّة متحقِّقة في الكون قبل المعلول، والمعلول بعد كونه لم يكن مركباً منها ومن شيء آخر، وهذا عندنا ظاهر، وإن كان فيما مضى من بعض كلماته ما يشعر باستغنائه عن الماهيَّة في كلِّ حال، وعلى هذه الكلمات يكون تقدّمه عليها كتقدّم العلَّة الفاعليَّة على معلولها، وهذا التقدُّم إنَّما يصحّ بالنّسبة إلى العلَّة الكلّية و[أو خ ل] الإمكانية. وأمَّا العلَّة الخاصَّة بالمعلول فهي مساوقة له في الظّهور، سواء كانت فاعليَّة أم ماديَّة أم صوريَّة، وأمَّا الغائية فلها حالان، فبعضها متقدّم وبعضها متأخّر.

وإن أراد بالعلَّة العلل المنسوبة إلى الماهيَّة كالمادَّة والصّورة فعندنا أنَّ تقدّمه عليها تقدّم [كتقدّم خ ل] الماهيَّة على الشّيء، بل والصّورة لما قدَّمنا أنَّ الشّيء مركَّب من الوجود الموصوفي الّذي هو المادَّة والوجود الصفتي الّذي هو الصّورة، فحينئذٍ تقدّمه عليها على ظاهر قولنا هو تقدّم المادَّة على الصّورة، لأنَّ الصّورة عندنا هي

الانفعال، وهي الماهيَّة الأُولى، فينطبق كلامه بظاهره على كلامنا وإن اختلفت الإرادتان، إلاَّ أنَّه وإن انطبق في تقدّم العلَّة الكليَّة على المعلول لم ينطبق في تقدّم القابل على المقبول، إذِ الأمر على العكس، لأنَّ القابل والمقبول عندنا متساوقان في الظّهور، والمقبول متقدّم بالذات، وقد تقدَّم الكلام فيه.

الوجود وُجد أولاً وبالذات والماهيّة ثانياً وبالعرض:

وأمَّا قوله: «بل تقدَّم ما بالذَّات على ما بالعرض»...الخ يشير إلى مذهبه بأنَّ الماهيَّة ليست مجعولةً إلاَّ بالعرض، فالجعل إنَّما هو للوجود خاصَّة، وفيه شيء، أمَّا أوَّلاً فلأنَّ ما بالعرض خارج عن ماهيَّة ما بالذَّات، فلا يتّحد به وهو قائل بالاتّحاد.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ مفهوم الوجود نقيض مفهوم الماهيَّة أو مخالف له، والمتغايران يجب أن يتغاير جَعْلاهُمَا، لأنَّ المجعول مشابه لصفة الجعل، ودور الوجود على جعله على التّوالي فهو مغرّب، ودَورُ الماهيَّة على جعلها على خلاف التّوالي فهي مشرِقةٌ، فكيف يوجدانِ بإيجاد واحدٍ كما أنَّ (أ) يوجده الكاتب بحركة مغايرة للحركة الَّتي يوجد بها (ب) لأنَّ (أ) صورته (ألف) قائم و(ب) صورته (ألف) مبسوط، وصورة القيام غير صورة القعود، فلا يوجدان بحركةٍ واحدةٍ، هذا على مذهبه.

وأمَّا على مذهبنا فتقدَّم الوجود على الماهيَّة تقدَّم ما بالذَّات على ما بالعرض أيضاً، ولكنَّه مجهول الاسم والبيان.

وبيانه أنَّ الوجود وجد بالذَّات، لأنَّ السّرَّ والفائدة ومنشأ المطلوب وهو الطَّاعة وامتثال الأمر إنَّما هو من الوجود، لأنَّه خير محض وهو المطلوب، ولأجله صدر الإيجاد كما قال تعالى:

«لولاك لما خلقت الأفلاك»[١] وقوله تعالى: «بك أُثيبُ وبك أُعاقِب»[٢] فهو المقصود بالذَّات.

وأمَّا الماهيَّة فليست مقصودة بالذَّات، إذ لا خير فيها لذاتها، إلاَّ أنَّه لما أجرى سبحانه حكمته بأنَّه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للَّذي أراد من الدّلالة عليه لم يكن للوجود الحادث استقلال بذاته، فلا بدَّ من إيجاد ضدٌّ له يستند إليه ويتقوَّم به، لأنَّه دِعامةٌ له، ولأنَّ باجتماعهما يحصل الاختيار للمخلوق الَّذي به تقوم الحجَّة عليه، وهي على طرف النَّقيض من الوجود، إن تحرك سكنت، وإن قام قعدت، وإن فعل تركت، وإن أقبل أدبرت وهكذا، وبالعكس في العكس فهي ضدّ له عامٌّ، وذلك في ذاتيهما وفي أفعالهما، ولا تحقق له بدونها، وبالعكس فوجب في الحكمة إيجاد [إيجادها خ ل] لإتمام أمر الوجود، كما أنَّ الطَّاعة الَّتي هي ميل الوجود وفعله لا يمكن أن تحقّق إلاَّ بالتمكن من المعصية الَّتي هي ميل الماهيَّة وفعلها، فإذا أمر بالطَّاعة طلب الوجود من الشَّخص فعل ما أمر به بواسطة وجهه ووزيره الَّذي هو العقل، وطلبت الماهيَّة من الشَّخص ترك ما أمر به بواسطة وجهها ووزيرها الَّذي هو النَّفس الأمَّارة، فإذا فعل الشخص الطَّاعة المأمور بها بميل الوجود ووزيره العقل، وهو قادر على الترك بميل الماهيَّة ووزيرها النَّفس الأمَّارة صحَّت الطَّاعة، ولو عكس [عكست خ ل] صحَّت المعصية، ولو أنَّه فعل الطَّاعة ولم يقدر على تركها لم تتحقَّق الطَّاعة، أو عكس ولم يقدر على تركها لم تتحقَّق المعصية، وتمَّ النِّظام، وصلح التكليف والثواب والعقاب

---

(١) الأنوار: ص٥.
(٢) الفقيه: ج٤، ص٣٦٨. البحار: ج١، ص٩٧، باب ٢. عوالي اللآلي: ج٤، ص٩٩.

على ثبوت التمكين [التمكن خ ل] من الطَّاعة والمعصية اللَّذان هما في الظَّاهر الفرع، ولا يتم هذا ولا يصلح إلاَّ بإيجاد الشخص المكلَّف على هذا النمط، فلهذا كان إيجاد الماهيَّة ثانياً وبالعرض أي لأنَّها بها يتقوَّم المقصود والمطلوب، ولكن قوله غير قولنا في الإرادة لأنَّه يقول: «وجد الوجود أوَّلاً وبالذَّات، والماهيَّة ثانياً وبالعرض، أي بجعل واحد»، ونحن نقول: وجد الوجود أوَّلاً، وبالذَّات والماهيَّة ثانياً وبالعرض، وليسا بجعل واحد لأنَّ اختلاف الآثار يدلُّ على اختلاف المؤثّرات، بل كانا بأربعة جعلات: أوَّلاً، جعل الوجود، ثمَّ خلق من شعاع هذا الجعل جعل الماهيَّة، ثمَّ خلق من شعاع جعل الماهيَّة جعل التلازم، ثمَّ خلق من شعاع جعل التلازم جعل إلزام الماهيَّة للوجود، وبين إيجاد كلّ جعلٍ منها بنفسه وبين الجعل الآخر الَّذي خلق من شعاعه سبعين عاماً، يا ربّ عزَّ جارك، وجلَّ ثناؤك، وتقدَّسَت أسماؤك، ولا إلٰه غيرك يا كريم، فقد اتفق اللَّفظان واختلفت [اختلف خ ل] الإرادتان.

تقدم ما بالحقيقة على ما بالمجاز:

وأمَّا قوله: «وما بالحقيقة على ما بالمجاز» فيمكن تصحيحه على مرادنا، فإنَّ كون الوجود حقيقة للماهيَّة لتكون تقدّمه عليها من هذا القبيل ممَّا لا إشكال فيه عندنا على الاحتمالات الثلاثة.

احتمال المصنَّف وموافقوه من أنَّ حقيقة الشّيء هو الوجود كما قال فيما سبق: «إنَّ حقيقة كلِّ شيء هو وجوده الَّذي تترتَّب عليه آثارُهُ»، وقال: «وبالحقيقة أنَّ الموجود هو الوجود، كما أنَّ المضاف بالحقيقة هو الإضافة» انتهى.

ومحصّل عباراته في هذا الكتاب مختلف في المعنى، منها أنَّ

الوجود المحمول على الوجود والماهيَّة بسيط أو بالمعنى العامّ، ونحن نعرف من هذا المحمول على قوله: «إنَّه مجاز لذلك الموضوع الحقيقي» ومنها العارض عليها في الذّهن الَّذي هو ظرف التّحليل، ومنها ما أخذه من مفهوم اللَّفظ إلى غير ذلك.

والاحتمال الثاني عندنا هو ما إذا أردنا به الانفعال الصفتي، فإنَّه مجاز للموصوف [للموصوفي خ ل] كما تقدَّم.

والاحتمال الثالث، هو ما إذا أردنا به ما مِنه الَّذي نسمِّيه بالماهيَّة بلحاظ أنَّه هو، فإنَّه مجاز، وحقيقته ما بلحاظ أنَّه نور الله وأنَّه أثر الله، وقد تقدَّم، وباعتبار هذه الاحتمالات الثلاثة يكون تقدمه عليها تقدّم ما بالحقيقة على ما بالمجاز.

في قول المصف:
سؤال، نحن قد نتصور الوجود...

قال: سؤال، نحن قد نتصوَّر الوجود ونشكُّ في كونه موجوداً أم لا، فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلسل [فيتسلسل خ ل] فلا محيص إلاَّ بأن يكون الوجود اعتبارياً محضاً.

أقول: أورد هذا السؤال الشيخ الإلٰهي في حكمة الإشراق وفي التلويحات، بناءً على أصله من الاعتباري، فإنَّ محلّه الذّهن وهو وارد عنده.

وأمَّا على قولنا هذه فلا يتوجه السؤال أصلاً، إذ تصوّره يوجب ثبوته وتحقّقه عندنا خارجاً، لأنَّ ما في الذّهن لا يكون إلاَّ منتزعاً من الخارجي، وقد قدَّمنا بيان هذا وبرهانه القطعي الوجداني على جهة الإشارة من أنَّك لا تقدر أن تتصوَّر شيئاً رأيته قبل يوم التصوّر إلاَّ في مكانِ رؤيته ووقتها، بأن تلتفِتَ بمرآة خيالك إلى مكان الرؤية ووقتها، فترى شبَحَ الشيء المتصور بهيئته وصفته الَّتي رأيته عليها في كل زمان ومكانٍ لا تذكره بأن تتصوَّره، إلاَّ أن ترى شبَحه هنا [هناك خ ل] في تلك الهيئة، فتنتقش صورته في خيالك، ولا تقدر على تصوره بدون ذلك، وهذا هو الدّليل على أنَّ جميع ذلك المتصوّر في الذهن كلّه انتزاعيّ، فمن ادّعى أنَّه أصلي فنطلب منه أن يتصوَّر شيئاً رآه في الزَّمان السَّابق من غير أن يلتفت إلى مكان رؤيته ووقته، فإن

قدر فله أن يدَّعي بأنَّه غير منتزع، وإن لم يقدِر فليعلم أنَّه منتزع، وهذا جار في جميع الأذهان إلاَّ ما كان في ذهن علَّة الأشياء صاحب القيُّوميَّة بها المسمَّىٰ بأمر اللَّهِ.

وأمَّا على قول غيرنا فالسّؤال متوجّه، لأنَّه إذا تصوَّر الوجود لا يعلم هل هذا انتزاعي أم لا والأصل أنَّه أصلي، فإذا تصوَّر الوجود فإن كان موجوداً في الخارج فللوجود وجود وننقل الكلام إلى وجوده، ويتسلسل أو يدور، وإن لم يكن موجوداً ثبت المطلوب وهو الاعتباري وبطل المدّعى الخارجي، نعم هذا السّؤال لا يرد على خصوص قولِ المصنف، لأنَّه في أكثر عباراته المتقدِّمة يمنع أن يكون للوجود وجود ذهنيّ يتبدَّل عليه وإنَّما هو الخارجي فقط، وما يحصّله [يحصل خ ل] الذهن منه فإنَّه عارض، وهو حكاية عن الخارج، فلا يرد عليه السؤال إلاَّ أن يكون أراد بردّه مطلق وروده، أو وروده على صورة الكلام، ولهذا نفى حصول الوجود في الذّهن.

في قول المصنف:

جواب، حقيقة الوجود لا يحصل...

قال: جواب، حقيقة الوجود لا يحصل في ذهنٍ من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كليّاً، ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنياً والَّذي يتصور من الوجود هو مفهوم عامّ ذهنيّ يقال له: الوجود الانتسابي الَّذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقته لا يكون إلاَّ حضوراً إشراقياً وشهوداً عينيّاً، وبه حينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويته.

أقول: يقول في جوابه: إنَّا قد قرَّرنا بالدّليل المتقدّم أنَّ الوجود فرد خارجي متحقّق، والَّذي ينقل [ينتقل خ ل] إلى الذّهن مفهومُه العامّ الانتسابي العارض للمفاهيم الارتباطيَّة للمحمولات، وهو انتزاعي، بخلاف المدّعَى فيه فإنَّه مُتَحقِّقٌ في الخارج، إذا طلِبت حقيقته بالعلم كان إشراقيّاً حضوريّاً، يعني أنَّ العلم به عين حصوله للعالم، ووجوده له بعين وجودِهِ لذاتِهِ، فالعلم به نفس تحقّقه في نفسه، فهو شهودي عيني، يعني العلم به شهود عيني على نحو ما قرَّرناه في رسالة العلم الَّتي وضعناها شرحاً لمقدّمة الملاّ محسن الَّتي وضعها في كيفيَّة علم الله لابنه علم الهدى.

ولو أُريد من السؤال القياس الاقتراني لم يلزم تخصيص التصوّر بالسَّاذج ليتعدَّد الوسط، بل يؤخذ الأعم منه ومن التصديق، فلا يدخل

الشكّ في الوسط وإنّما الشكّ في الأكبر من اللاَّزم، أي أنّا نتصوَّر الوجود بذلك المعنى، ونشكّ في كونه موجوداً، فلو كان موجوداً لزم أن يكون له وجود زائد عليه، وهكذا ويتسلسل لكان قول المصنّف: إنَّ للوجود فرداً خارجيّاً هو حقيقته وهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه، مع أنَّ حقيقته لا يدرك كنهها ليتصوَّر [التصوّر خ ل] ويكون مكتنهاً بذهنٍ غير تامٌ في الجواب، إذ لا يستلزم التصديق تصوّر الموضوع بالكنه، بل يكفي أدنى تمييزٍ يعيّنه [تميز بعينه خ ل] ليكون الحكم على موضوع معيَّن والباقي دعاوى يلزم منها المصادرة.

حصول الوجود قبل التصور:

وقيل: لعلَّ المصنِّف حمله على الاستثنائي، فيفرض حاصل السّؤال أنَّ الوجود لو كان موجوداً في نفسه لما شكَّ في وجوده حين تصوّره، لكن بعد تصوّره نشكّ في وجوده، فعلى فرض وجوديّته يجب أن يكون وجوده زائداً عليه فيتسلسل، فأورد الجواب بإبطال التالي في قوله: «حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان». . .إلخ يعني أنَّه لا يمكن أن يتصوَّر ليرتّب الشكّ في وجوده على التصوّر وأنت خبير بأنَّ هذا [الجواب ـ خ] كغيره يلزم منه المصادرة، فلا يكون تامّاً لا [إلاَّ خ ل] على تقدير الاقتراني ولا الاستثنائي، بل الأولى في الجواب أن يقال: إنَّ المراد من الوجود حاصل من الأشياء الخارجة [الخارجية خ ل] قبل تصوّره أي قبل توجّه الذّهن إلى تصوّر ما به حصولها، وذلك بنفس حصولها والشك بلحاظ ثانٍ بعد التصوّر مترتّب عليه، فالشكّ الناشىء من التصوّر المترتب عليه في حصول السبب الباعث على التصوّر لا يتصوَّر.

الوجود الحقيقي أم الوجود الانتزاعي الانتسابي:

وقوله: «والَّذي يتصوَّر من الوجود» إلخ جواب عن سؤال مقدّر حاصله أنَّ تصوّر الوجود معلوم لنا، فأجاب بأنَّ ما تتصوّرونه ليس هو الوجود المقصود الحقيقي، بل هو الانتزاعي الانتسابي الَّذي يكون في القضايا كما قال.

واعلم أنَّ الوجود قد يراد به النّسبي مثل الإنسان موجود، وقد يراد به الرَّابطي مثل الإنسان يوجد كاتباً، فإنَّ المنسوب هو الكتابة، والوجود رابطة النّسبة، وقد يراد به البسيط المعبّر عنه بـ(هست) في الفارسيَّة، وقد يراد به العام الَّذي أشار إليه سابقاً، الشَّامل ثبوته للوجود والماهيَّة، وقد يراد به المطلق المتناول للنّسبي والرَّابطي وغيرهما، وهذا الانتسابي العامّ الَّذي ذكره بأنَّه يكون في القضايا كما يكون [النسبي ـ خ] الرابطي فيها هو النسبي الرابطي، وإذا كان في القضايا والفارق بينها [بينهما خ ل] الاعتبار والمحمول من هذه دائر مدار الاصطلاح، ومنها تنشأ الشّبه [الشبهة خ ل] في كثير من الاعتقادات، لأنَّها قد يبنى عليها أصل يؤخذ قاعدة في أشياء تكون منشأ الخطأ، ولولا أنّي لستُ بصدد هذا لذكرتُ كثيراً من ذلك، وإن كنتُ قد ذكرت شيئاً فيما مضى وأذكر فيما يأتي، إلاَّ أنَّه متفرّق منها أن قوله في جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بأنَّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذّهن بكنهها. . .الخ وإنَّما الموجود فيه هو الانتسابي، يعني أنَّ هذا غير ما نريد، وفيما تقدَّم في جواب قول السَّائل: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنَّه عبارة عن نفس الوجود. . .الخ في قوله: «ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ بين الجميع» يظهر لك منه ومن غيره أنَّ محصّل قوله إنَّ الوجود الَّذي هو حقيقة كلّ موجود أنَّه هو الله سبحانه [تعالى خ ل] وهو المطلق الشَّامل له ولغيره بصدقه، وهو الفرد الخاصّ الخارجي

الَّذي هو به لا بغيره، وغيره به، وهو البسيط المعبّر عنه بالفارسيَّة بـ(هست)، وهو النسبي، وهو الانتسابي، وهو الرَّابطي، والحاصل يتصرَّف فيه بحسب المعنى في ما يقرّر بما يصدق عليه لفظ هذه الأحرف الأربعة (و ج و د) فإن عدد زبرها تسعة عشر ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ۝٢٩ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ۝٣٠﴾[(١)].

كيفية العلم بحقيقة الشيء:

وقوله: «والعلم بحقيقته لا يكون إلاَّ حضوراً»... الخ جواب عن سؤال مقدّر، وهو إذا كان الوجود لا يمكن حصوله في الذّهن بأيٍّ شيء يكون به معلوماً، فأجاب بأنَّ العلم بحقيقة الوجود لا يكون إلاَّ حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً.

أقول: جوابه هذا في كون العلم إشراقياً... الخ صحيح إلاَّ أنَّه ليس خاصّاً بالوجود، بل كلَّ شيء حادث، فالعلم به إشراقي يحصل مع حصول المعلوم وليس مغايراً له، ويعدم بعدمه، وهذا الإشراق يوجد فيما وجد فيه المعلوم وله مطلقاً إن كان المعلوم صورة، فالعلم بها حضورها وحصولها الَّذي هو ذاتها، والإشراق نفس ذلك الحضور، والحصول في الذّهن وإن كان غير صورةٍ ففي [بقي خ ل] مكان حضوره وحصوله عند العالم، إذ حضوره عنده وجوده لنفسه لا وجوده للعالِم خاصَّة، بمعنى أنَّ وجوده للعالم مغاير لوجوده في نفسه، بل هو شيء واحد، وإنَّما نفيتُ كونه للعالم لئلاَّ يتوهَّم المغايرة وإنَّ حصوله للعالم نفس وجوده في نفسه، بمعنى ألاَّ وجودَ له في نفسه، وإنَّما الموجود وجوده للعالم بناءً على المغايرة، كما ذكره المصنِّف فيما سبق من أنَّ وجود العرض نفس حلوله في الجوهر لا غير، وراجع ما قلنا هناك.

---

(١) سورة المدثر، الآيات: ٢٨ ـ ٣٠.

العلم الإشراقي الحصولي:

والحاصل العلم بكلِّ شيءٍ حضوره وحصوله في نفسِهِ بهُوَ هو لا حصوله في كذا ولا لِكذَا، لأنَّ هذا غير ما هو به هو، فالعلم بالصّورة وجودها في نفسها وحضورها في الذّهن، والعلم بذي الصّورة وجوده وحضوره بين يدي العالم بما هو به هو، وكلّ هذه علوم إشراقيَّة لها عند العالم بها، تثبت بثبوتها وتنتفي بنفيها، لأنَّ الشّيء يثبت بنفسه وينتفي بنفيه، وثبوت زيد بما هو هو له علم إشراقي حضوري للعالم به، وشهود عينيّ له به، فالإشراق الحاصل للعالم والحضور هو وجود زيد وحقيقته، إذ لم يحصل للعالم شيء غيره لا ظاهراً ولا باطناً، إنَّما هو هو حصل للعالم، فحين [فيمن خ ل] حصل للعالم وحضر عنده، فقد حصل للعالم وحضر عنده، فهذا العلم الإشراقي الحصولي الحضوري فتفهَّمه، فإنَّه عظيم الشّأن، رفيع المكان، ثابت الأركان، قد انحطَّت عن إدراكه أكثر الأذهان، واسألوا [اسأل خ ل] الله من فضله إنَّ الله [إنه خ ل] كان بكم رحيماً، فإنَّه لا ينال إلاَّ بتوفيق الله لمن أطاعه واتّقاه.

وقوله: «وبه حينئذٍ لا يبقى الشك في هويّته»، يعني أنَّه بسبب امتناع حصوله في الأذهان، وعدم معرفته إلاَّ بالعلم الحضوري الإشراقي الَّذي هو عبارة عن وجود المعلوم في الأعيان، لا يبقى الشكّ في تحقّقِهِ وثبوته خارجاً، وكل هذه الأدلَّة غير ملزمة، لأنَّ منها إقناعيّ، ومنها مصادرة، ومنها مغالطة، وليس قولي هذا تصحيحاً لقول أهل الاعتباري، فإنَّه ليس قولاً معتبراً، وإنَّما قولي من جهة النَّظر في هذه الأدلَّة.

في قول المصنف:
والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً...

قال: والأولى بهذا السّؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهيَّة، مستدلاً بما ذكر من أنّا نعقل الماهيَّة ونشكّ في وجودها، أو نغفل عنه، والمعقول غير المشكوك فيه، أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهيَّة، لكن على ما حققناه في الأصل من أنَّ الوجود غير زائد على الماهيَّة، وليس عروضه لها عروضاً خارجيّاً ولا ذهنيّاً إلاَّ بحسب التحليل كما أشرنا إليه فانهدم الأساسان.

أقول: ينبغي أن يكون هذا السّؤال إلزاماً لمن قال بزيادة الوجود على الماهيَّة، كبعض المشَّائين القائلين بزيادته على الماهيَّة وتحقّقه خارجاً مغايراً لها عارضاً عليها، وبما [ربَّما خ ل] أجبناه وحقَّقناه من كون الوجود غير زائد على الوجود ولا على الماهيَّة انهدم الأساسان: أساس الإيراد بهذا السّؤال وأساس المورود عليهم القائلين بالزيادة، أو أساس القول بزيادته على الوجود وبزيادته على الماهيَّة، أو أساس نفس السّؤال، أو أساس زيادة الوجود مطلقاً.

بقي شيء على المصنّف، وهو أنَّ صحَّة عروضه لها بعد التحليل، وصحَّة التّحليل متفرّع على أنّهما شيئان في الخارج، ولو سلَّم دعوى الاتّحاد، فإنَّما هو امتزاج ظاهري لا يستلزم الاتّحاد الحقيقي، إذ

الاتحاد الحقيقي لا يعقل إلاَّ في البسيط الَّذي لا يحلّله العقل أو في الثَّالث الحاصل من الشيئين وهو غيرهما، فلا يسمى باسمهما، ولا يحلّله العقل إلاَّ بلحاظ ما قبل الاتحاد، وهو حينئذٍ اثنانِ، على أنَّ المحللَيْن في الذهن ليسا هما المتحد في الخارج، لأنَّ المحلّلين عرضيَّان، وإلاَّ لكان الحقيقي ذهنياً، وقد تقدَّم هذا وأمثاله فراجع.

في قول المصنف:
سؤال، لو كان الوجود في الأعيان...

قال: سؤال، لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه، فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع المستلزم للدّور أو التّسلسل، كون الكيف أعم الأشياء مطلقاً، وكون الجوهر كيفاً بالذّات، وكذا الكمّ وغيرها.

أقول: يريد أنَّ الوجود إذا كان في الأعيان أنَّه صفة للماهيَّة والجوهر لا يكون صفة، لأنَّها كيفُ الموصوفِ، فلو كان في الأعيان لصحّ [يصح خ ل] أن يقع صفة ولا شيء من الجواهر يصحّ أن يقع صفة.

وقيل: عليه إن أراد الحقيقي منعنا الصغرى، وإن أراد الاشتقاقي منعنا الكبرى، ويحتمل إرادة الحقيقي، ويكون بحكم الفصل فلا يرد منع للصغرى، ويرد على هذا ما ورد سابقاً على فرض تقدّم الموضوع الَّذي هو الماهيَّة من عدم تحقّق فرض التقدّم، فإنَّها إن كانت موجودة بنفسها كما هو على القول به فلا تقدّم، وإلاَّ فإن وجدت بغير السَّابق بطل الفرض، وبالسَّابق يمتنع، وقد تقدّم فلا دور ولا تسلسل.

الوجود كيف بالذات أم بالعرض؟:

وقوله: «يلزم على وجوده خارجاً كونه كيفاً لصدق تعريفه عليه»،

لكونه الحالّ في المتحيّز وكون الكيف أعمّ الأشياء لصدقه على جميع الأشياء إذ هو الوجود، وكون الجوهر كيفاً بالذَّات وكسائر [كذا سائر خ ل] المعقولات [المقولات خ ل] وهو خلاف المعروف عندهم.

وقوله: «وكون الجوهر كيفاً بالذَّات» احتراز عن كونه كيفاً بالعرض كما هو عند المصنف في ظرف التحليل وعندهم، وقيل: أورده صاحب الإشراق على المشَّائين، نظراً إلى ما يلزم من كلامهم، من أنَّ المجعول بالذَّات إنَّما هو الوجود والماهيَّة من حيث هي غير مجعولة، ومن المعلوم أنَّه بهذا النّظر واردٌ على المصنف، فإنَّ هذا رأيه كما يأتي فيما بعد، بل وروده عليه أولى لبُعدِ قوله عن صاحب الإشراق بالنّسبة إلى المشَّائين.

في قول المصنف:
جواب، الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية...

قال: جواب، الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيَّة، وهي معانٍ كليَّة تكون جنساً ونوعاً ذاتيَّة وعرضيَّة، والحقائق الوجوديَّة هويَّات عينيَّة وذوات شخصيَّة غير مندرجة تحت كليّ ذاتيّ أو عرضي، فالجوهر مثلاً ماهيَّة كليَّة حقّها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع، والكيف ماهيَّة كليَّة حقّها في الوجود الخارجي أن لا تقبل [لا يقبل خ ل] القسمة، ولا النّسبة، وهكذا سائر المقولات، فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو عرضاً آخر من الأعراض.

أقول: هذا جواب لقول السائل: «لو كان الوجود في الأعيان» إلخ، يعني أنَّ الوجود غير هذه الأشياء، فإنَّ الجوهر والكيف وسائر المقولات من أقسام الماهيَّة، والماهيَّة غير الوجود، لأنَّها بجميع أقسامها كلّيَّات لا تمتنع من قبول الكثرة، فإنَّ هذه المقولات كسائر أقسامها معانٍ ذهنيَّة كليَّة تكون أجناساً وأنواعاً ذاتيَّة وعرضيَّة، وهي ذهنيَّة لا خارجيَّة، فلا توجد إلاَّ في أفرادها على قولٍ بخلاف الحقائق الوجوديَّة، فإنَّها متحقِّقة في الخارج بأنفسها ولا تدخل في شيء من الأذهان إلاَّ بعوارض انتزاعيَّة ليست من حقيقة

الوجود، وإنَّما هي حكايات عن تلك الحقائق الخارجيَّة وأظلة لها، وهذه الحقائق الخارجيَّة مصاديق لتلك المفاهيم الذّهنيَّة، وهذه المصاديق هويَّات عينيَّة أي حقائق ثابتة بذواتها في الأعيان شخصيَّة لا تندرج تحت كلّي لا ذاتيّ ولا عرضيّ بأن تكون جزئيَّة له.

ثمَّ ردَّ كلام السَّائل بقوله: «وليس بجوهر» فيكون كيفاً بأنَّ الجوهر لا يحلّ بالموضوع ليكون كيفاً لأنَّ حقّ الجوهر عدم الحلول في موضوع، ولا يريد به كون الوجود جوهراً، لأنَّ الجوهر ماهيَّة كليَّة، لكنَّه في الخارج يكون محلاً لا حالاً بخلاف العرض، وحق العرض في الخارج عدم قبوله القسمة ولا يرد [لا يريد خ ل] أنَّ الوجود عرض لعدم قبوله القسمة، لأنَّ العرض ماهيَّة كليَّة، فهما متخالفان، والوجود مخالف لهما، فلا يُراد من أحدها [أحدهما خ ل] الآخر، فبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة في السؤال، فإنَّه وارد على غير مورده.

في قول المصنف:
وقد مرّ أيضاً أن الوجود لا جنس له ولا فصل...

قال: وقد مرَّ أيضاً أنَّ الوجود لا جنس له ولا فصل، ولا هو جنس ولا فصل، ونوع لشيء ولا عرض عامّ ولا خاصّ، لأنَّ هذه الأمور من أقسام الكليَّات، وما هو من الأعراض العامَّة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجوديَّة المصدريَّة لا حقيقة الوجود، ومن قال: إنَّ الوجود عرض، أراد به المفهوم العامّ العقلي، وكوْنه عرضاً أنَّه الخارج [الخارجي خ ل] المحمول على الماهيَّات.

أقول: «قد مرَّ أنَّ الوجود لا جنس له ولا فصل» إلخ في كلامه وقد مرَّ هناك أيضاً ما رد عليه، وكذلك مرَّ أنَّه لا يكون جنساً لشيء ولا فصل... الخ، مرَّ هناك الكلام عليه.

الوجود عرض، أم متحقق، أم متحد بالماهية؟:

وقوله: «وما هو من الأعراض العامَّة ـ إلى قوله ـ لا حقيقة الوجود» الأمر كما قال هنا في هذا إلاَّ أنَّه يخلط بعضها ببعضٍ فيما مرَّ وقد نبَّهنا عليه هناك.

وقوله: «ومن قال: إنَّ الوجود عرض» إلخ في قوله هو: وأمَّا المشَّاؤون فمنهم أنَّه عرض في الخارج للماهيَّات الخارجيَّة، وقد صرَّح به [هو ـ خ] لأنَّ من قال: بأنَّ الوجود متحقّق في الخارج

منهم من قال بأنَّه متّحد بالماهيَّة كالمصنف، ومنهم من قال: إنَّه عارض عليها كجماعة من المشَّائين ومن المتكلِّمين، ومنهم من قال: بأنَّه معروض للماهيَّة كالصوفية، فليس كلّ من قال: إنَّه عرض أراد به المفهوم العقلي العامّ.

في قول المصنف:
وأيضاً الوجود يخالف للأعراض...

قال: وأيضاً الوجود يخالف للأعراض، لأنَّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها، وأمَّا الوجود فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع، والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى موضوعٍ، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده، والحقّ أنَّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريَّة، وذلك الجوهر لا بجوهريةٍ أُخرى، ووجود العرض عرض بعين عرضيَّة ذلك العرض لا بعرضيَّةٍ أُخرى، كما علمت الحال بين الماهيَّة والوجود.

أقول: هذا الكلام ليس جواباً آخر، وإنَّما هو من تمام الكلام الأوَّل.

وأمَّا قوله: «لأنَّ وجودها ـ أي الأعراض ـ في نفسها وجودُها لموضوعها» فقد تقدَّم الكلام فيه في الاستشهادات.

وقوله: «والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى موضوع» هو على ظاهره في الجملة ليس فيه بأس، لأنَّه ليس حكمه حكم العرض.

الجوهر وجود موصوفي والعرض وجود صفتي:

وأمَّا في نفس الأمر وهو الَّذي يطلب منِّي، فقد قدَّمنا بعض بيان هذا مفرّقاً، منه أنَّ الجوهر وجود موصوفي والعرض وجود صفتي [وصفي خ ل] وفي كلام المصنف ما يفيد بعض ظاهر كلامنا، وهو

قوله: «والحق أنَّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريَّة ذلك الجوهر» إلخ، وإن كانت الإرادتان مختلفتين وإنَّ كلّ شيء مكوّن فهو مركب من وجودين موصوفي نسمِّيه بالوجود وبالمادَّة، وصفتيٌّ نسمِّيه بالماهيَّة والانفعال، وبالصّورة، وإنَّه لم يخلق الله في سائر الأكوان شيئاً بسيطاً حقيقياً فرداً للَّذي أراد من الدّلالة على نفسه وإثبات وجوده كما قال الرِّضا عليه السلام [صلوات الله عليه خ ل] لعمران الصَّابي[1]، وإنَّ هذا الانفعال والصّورة جزء المركَّب، فالجوهر مركَّب منهما، أي من هذين الوجودين، ونعني بالصّورة الهندسة المشتملة على جميع المشخِّصات من الأعمال، والأقوال، والأحوال، والاعتقادات، والانفعالات، والحدود الباطنة من الإجابات لدعوة الله (عزَّ وجلَّ) ومن الاستعدادات والملكات، والمعارف، والعلوم والإذن، والأجل، والكتاب، والرِّزق، والنسب الغيبيَّة [العينية خ ل] ومن الحدود الظاهرة، كالطّول، والعرض، وغيرهما والمقدار، والكمّ، والكيف، والجهة، والمكان، والوقت، والرُّتبة، وأقسام الوضع، فكلّ هذه وما أشبهها أجزاء المركَّب، منها مقبول وهو الوجود وهو المادَّة، ومنها قابل وهي هذه المذكورات وما أشبهها، وكلّ هذه يتوقَّف ظهور الشيء على جميعها في عالم الأعيان، وإن تقدَّم المقبول في الذَّات على القابل. وأمَّا في الظهور فكلها شرط لكلّها، هذا في الجوهر.

وأمَّا في العرض فحكمه حكم الجوهر في كلّ ما ذكر، ويزيد على الجوهر سبق وجود الجوهر ولو في الاعتبار في بعض الموجودات إلاَّ أنَّها في العرض بنسبة عرضيّته [عرضية خ ل] كما أنَّها في الجوهر بنسبة

---

(١) البحار: ج١٠، ص٣٢٧، باب ١٩، وج٥٤، ص٥٦.

جوهريّته [جوهرية خ ل]، وقد [فقد خ ل] تساويا في باطن الصُّنع على حدٍّ واحد ﴿... مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾[1].

تركيب الجوهر:

وقوله: «والحق أنَّ وجود الجوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهريةٍ أُخرى»...الخ صحيح إلاَّ أنَّ المراد الواقع غير ما أراد به، فإنَّ الواقع أنَّ وجود الجوهر هو ما به الجوهر، وهو مركَّب من وجودٍ هو وجود موصوفيٌّ وهو المادَّة، أعني الحصَّة الخاصَّة به أي من جنسه، ومن وجودٍ صفتي، وهو الصورة أعني الحصّة الخاصَّة به، أي فصله أو حصَّة منه إذا كان المركَّب شخصيّاً مفرداً، وبنحوه بنسبة المركَّب إذا كان عرضاً كما ذكرنا، لأنَّه موجود مثل الجوهر إلاَّ أنَّ نسبته من الجوهر نسبة الواحد من السبعين، لوقوعه منه في الرُّتبة الثَّانية من الجوهر، لأنَّه صفته، فالوجود في كلِّ شيءٍ ما به تحقّقُه، وهو لا شكَّ أنَّه المادَّة والصّورة، إذ ليس شيء غيرهما يتوقَّف تحقّقه عليه غيرهما، وراجع ما ذَكَرَ سابقاً، والمادَّة والصّورة في الجوهر ظاهران وربَّما خفيا في العرض.

ومن أجل ذلك قيل فيه: إنَّ حقيقة وجود العرض حلوله في الجوهر، وقد بيَّنا بطلانه فيما سبق، لأنَّ الَّذي قام عليه الدليل أنَّ كلّ نوعٍ من أنواع الخلائق من المعاني، والأعيان، والجواهر، والأعراض، وكل شيء صحّ أن يعلم ويعلم ممَّا يمكن أن يعبّر عن معناه، فإنَّه مخلوق خلقه الله سبحانه لا من شيءٍ ليس بمحدثٍ،

(١) سورة الملك، الآيتان: ٣ ـ ٤.

وكلّ محدثٍ خلقه الله فله مادَّة بنسبةِ تحقّقِهِ من مقام الصّنع، فمادَّة كل شيء من نوعه، فمادَّة الجوهر جوهريَّة موصوفيَّة استقلاليَّة، ومادَّة العرض عرضيَّة صفتيَّة غير مستقلّة في القيام بنفسها لأنَّه صفة [صفته خ ل] ومادَّته من نوع الصِّفات.

وجود الماهية عارض على الجوهر؟:

وقوله: «كما علمت الحال بين الماهيَّة والوجود» يريد أنَّ قولنا: إنَّ وجود العرض من عرض...إلخ، أي أنَّ وجوده عارض لوجود الجوهر، كما أنَّه عارض للجوهر، وذلك مثل نسبة وجود الماهيَّة بالنّسبة إلى وجود الوجود، يعني أنَّ وجودها عارض على وجودِهِ، وهذا كلام بقولنا صحيح، وأمَّا بقوله فهو غلط، لأنَّه يريد أنَّ الماهيَّة لا وجود لها أصلاً وليست مجعولة إلاَّ بتبعيَّة جعل الوجود أنَّه جعل واحد كان به الوجود، وكانت به الماهيَّة، لا بجعلٍ عارضٍ لجعل الوجود، فهي لذاتها لم تشم رائحة الوجود، وهذا غلط فاحش، لأنَّ المصنف مركَّب من وجود وماهيَّة، فوجوده متحقّق، وأمَّا ماهيّته عنده فليست بشيء إلاَّ في ظرف التّحليل عند الاعتبار، فعلى هذا هو وجود وليس له إنيَّة، لأنَّ الماهيَّة هي الإنيَّة، وما في الذهن إنَّما هو اعتباري، ولو فرض أنَّ ما فيه حقيقة الشّيء، فإنَّها مجرَّدة عن العوارض الخارجيَّة، إذ الفارق عنده بين الذّهني والخارجي هو أنَّ الذّهني لا تترتَّب عليه الأحكام والآثار الخارجيَّة، وقد قرروا أنَّ الوجود خير محض، فلا يصدر عنه المعاصي ولا شيء من المكاره، وأنَّ ذلك الشرور والمعاصي من آثار الماهيَّة وميولاتها، فإذن المصنف لا يصدر عنه شيء من المعاصي والهفوات، لأنَّه في الخارج وجود بحت، والوجود كلّه خير محض، ولو كان هذا حقّاً لما قال بأمثال هذه الأوهام.

وأمَّا عندنا فلها جعل خاصّ بها غير جعل الوجود إلاَّ أنَّ ما به جُعلت عرض لما به جعل مثل قولنا في وجود العرض، فإنَّه وجود عارض على وجود الجوهر، كما أنَّ الجوهر معروض عليه وهذا معنى قولهم: إنَّ الوجود أوَّلاً وبالذَّات، أي جعل ابتداءً والماهيَّة ثانياً، وبالعرض، أي جعلت لأجل تقوّم الوجود، لأنَّ الوجود لا يتقوّم بدون الماهيَّة، ومثال الثَّاني وبالعرض أني اشتريتُ الفرس بمائة دينارٍ بإيجابٍ من مالكها الأوَّل وقبولٍ منِّي، فاشترائي لها أوَّلاً وبالذات لحاجتي إلى الرّكوب، ثمَّ إنَّها تحتاج إلى (الجلّ)، فاشتريته بدينارٍ بإيجاب من مالكه الأوَّل وقبول منِّي، مثل عقد بيع الفرس إلاَّ أني لا حاجة لي به لولا الفرس، فاشترائي للجلّ ثانياً وبالعرض، ولا فرق بين الاشتراءين، وكذلك إيجاد الوجود وهو محبوب لذاته، إلاَّ أنَّه لا يقدر على الاستقلال في الظّهور بدون الماهيَّة، فجعلت ليتقوّم بها في الظهور، وهي متحقّقة في الخارج معادلة للوجود، فمنه تصدر الطَّاعات، وبه يفعلها المكلّف ويترك المعاصي، ومنها تصدر المعاصي، وبها يفعلها المكلّف ويترك الطاعات، والشيء مركَّب منهما، وهما متمايزان في تمازجهما كالظّلمة الممازجة لنور السِّراج، إلاَّ أنَّه كلَّما قرب [قربت] من السِّراج ضعُفتْ ورقَّتْ، وكلَّما بعدت منه قويت وكثفت بعكس نور السِّراج، فكذلك الوجود في الشَّخص كلَّما قرب من فعل الله قوي واشتدَّ، وكلَّما بعد ضعف ورقَّ، والماهيَّة بالعكس وهذا معنى قولنا: إنَّ كلامه على معنى ما نريد صحيح لا على ما يريده، وأصل كلامه هذا رفع [دفع خ ل] لما يتوهَّم من قوله: «إنَّ الوجود لا جنس له ولا فصل»، وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل، إنَّه عرض ليس بجوهر فأبَانَ بأنَّا لا نريد بذلك نفي جوهريّته وإنَّما نريد أصالته وبساطته وعمومه مع تشخُّصه.

في قول المصنف:
سؤال، إذا كان الوجود موجوداً...

قال: سؤالٌ إذا كان الوجود موجوداً للماهيَّة فله نسبة إليها، وللنّسبة أيضاً وجود، وحينئذٍ فلوجود النّسبة نسبة إلى نسبته، وهكذا الكلام في وجود نسبة النّسبة فيتسلسل.

أقول: هذا السّؤال أورده الشيخ الإلٰهي في حكمة الإشراق على المشَّائين، وفيه إلزام لهم على رأيهم بالتسلسل إلاَّ أن يلتجئوا إلى أنَّ ما سوى النّسبة من الأشياء تلزمه حصول النّسبة خارجاً، وإلاَّ لم يكن بين الأشياء الخارجية نسبة لو أُريد منها ذهنيها [ذهنياً خ ل] لعدم ترتّب الآثار على الأُمور الذهنية في الخارج، لكن النسبة نفسها لا يلزم لنسبتها نسبة، لأنَّها بذاتها كافية عن اعتبار نسبة [النسبة خ ل] زائدة على نفسها، وهذا الالتجاء في الحقيقة قوي، فبهذا الاعتبار لا يرد عليهم السؤال، والمصنف فرض وروده على قوله من جهة أنَّه يرى أنَّ النّسبة لا توجد بنفسها، فإذا تسلسلت لزم التسلسل في الوجود، فأجاب عنه بقوله.

في قول المصنف:
جواب ما مرّ من الكلام...

قال: جوابٌ ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه، إذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها في الذّهن، فلا نسبة بينهما إلاَّ بحسب الاعتبار، وعند الاعتبار يكون للنّسبة وجود، وهو عينها بالذات، وغيرها بحسب الاعتبار، ومثل هذا التّسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي، وستعلم كيفية الارتباط [الاعتبار خ ل] بينهما عند التّحليل.

أقول: ما مرَّ من الكلام يكفي لاندفاع قول المصنف، لأنَّ ردَّه إنَّما هو بما لم يسلّمه الخصم، فهو يؤول إلى المصادرة.

كلام الملا أحمد في تعليقاته على كتاب المصنف:

اعلم أن الحكيم المسدَّد الملاَّ أحمد في تعليقاته على هذا الكتاب نقل ما أورده المحقّق اللاهجي هنا وردَّه، وأنا أحببت نقل كلامهما لغرضٍ، وربَّما أذكر بعد ذلك بعض ما يتعلَّق بكلامهما قال: «نقل مقال ودفع [رفع خ ل] إشكال، اعلم أنَّ الفاضل المحقّق اللاَّهجي قد أورد هٰهنا إشكالاً وزعم أنَّه من أعظم الإشكالات، فقال في كتابه المسمَّىٰ بـ(شوارق الإلهام): قد صرح كافَتهم بأنَّ الوجود ليس إلاَّ نفس تحقّق الماهيَّة لا ما به تحقّق الماهيَّة، ومذهب قاطبتهم أنَّ التحقّق مفهوم واحد بديهي التصوّر، فلو كان للوجود فرد يجب أن يكون هو أيضاً نفس تحقّق الماهيَّة المخصوصة لا ما به تتحقَّق

الماهيَّة المخصوصة، وكل ما نفرض محقّقاً لا يمكن أن يكون له خصوصيَّة في نفس التحقّق، فإنَّ معنى التحقّق واحد في جميع التحقّقات، ولا يمكن أن يتحصَّص إلاَّ بأن يكون تحقّق هذا وتحقّق ذاك [ذلك خ ل] وهذا تحصيصٌ حاصل بمجرَّد الإضافة إلى ما هو يتحقق بذلك التحقّق، وهذا هو معنى الحصَّة، فليس للوجود إلاَّ حصص متكثّرة بالإضافة إلى الماهيَّات المتكثرة، وهذه الحصص ليْسَتْ إلاَّ نفس مفهوم التحقّق مع قيد الإضافة إلى الماهيَّة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وحاصل الإشكال أنَّ هذه الطَّائفة يقولون: بأنَّ الوجودات حقائق متخالفة، متكثرة بأنفسها لا بمجرَّد عارض الإضافة، ويقولون: إنَّ المطلق والحصَّة خارجان عن تلك الوجودات، فهناكْ أُمور ثلاثة:

مفهوم الوجود.

وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيَّات.

والوجودات الخاصَّة المتخالفة.

ونسبة الأولى إلى الثاني نسبة الذاتي إلى ذي الذاتي، فإنَّ الوجود المطلق داخل في حصصه، والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الإضافة، ولكن هما خارجان عن الوجودات الخاصَّة عرضيَّان بالنسبة إليهما كما مرَّ سابقاً. والحال أنَّه يلزم عليهم بناءً على ما اعترفوا به من تلك المقدِّمات أن لا يكون [لا تكون] الوجودات الخاصَّة إلاَّ الحصص، فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم، وبالجملة على ما قال، يلزم عليهم أن يكونوا قائلين بالمتناقضين، هذا هو الإشكال.

ونقول في دفعه: «إنَّ الوجود الَّذي ليس إلاَّ نفس التّحقّق لا ما به تتحقَّق الماهيَّة هو مفهوم الوجود العامّ البديهي الَّذي هو من ثواني

المعقولات بالمعنى الأعم، والفرد الَّذي قالُوا به هو ما تتحقَّق به الماهيَّة لا بأنَّه أمر ينضمّ إلى الماهيَّة، فتصير موجودة بأن تكون صفة موجودة في الخارج منضمة إلى الماهية فيه، كالحال في السواد بالقياس إلى الجسم، فإنَّه باطل ضرورة، بل بأنَّ الوجود بذاته موجود، والماهية متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره كما مرَّ، وهو كما أنَّه فردٌ لما تتحقق به الماهيَّة فرد للتحقّق أيضاً، بمعنى أنَّه ينتزع من حآقّ ذاته، ولهذا يحمل عليه، فلا إشكال أصلاً هذا». انتهى كلامه في تعليقاته.

التحقق مفهوم واحد بديهي التصور:

وأقول: أمَّا قول المحقق اللاهجي في تصريح كافّتهم بأنَّ الوجود ليس إلاَّ نفس تحقّق الماهية فليس بصحيح، لتصريح أكثرهم بغير ذلك على وجوه متعدّدة، نعم بعض إطلاقاتهم يراد منه [منها] ذلك. وأمَّا أنَّ مذهب قاطبتهم بأنَّ التحقّق مفهوم واحد بديهي التصوّر فصحيح، وتوجيه الإشكال مبني على تسليم أنَّهم لا يعنون بالوجود إلاَّ التحقّق وهو غير ثابت، بل المعروف من إطلاقهم أنَّهم يطلقون الوجود ويريدون مرَّة التحقّق، وتارة المعنى العامّ، وتارة البسيط، وتارة المطلق، وتارة الفرد، وتارة الحصَّة إلى غير ذلك.

وأمَّا توجيه صاحب التعليقات للإشكال بأنَّ هذه الطائفة يقولون: بأنَّ الوجودات حقائق متخالفة متكثرة بأنفسها لا بمجرَّد عارض الإضافة، فالنّقل عنهم صحيح، ومعناهم باطل، فإنَّ الأدلة النقلية والعقليَّة تفيد على جهة القطع بأن تلك الوجودات إنَّما تعددت وتمايزت بما لحقَها من الإضافات، بل لم تتحقَّق إلاَّ بذلك وأن الحصَّة داخلة فيها.

وأمَّا المطلق، فإذا أُريدَ به المفهوم كانَ عارِضاً وإن أُريد به المصداق على قول بعضهم فهو داخل، وستعرف تفصيل ذلك من خلال كلامنا في هذا الشّرح إن شاء الله تعالى، وفيما مضى إشارة إلى بعض ذلك. وأمّا أنَّ الوجود المطلق داخل في حصصه والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الإضافة، فالحقّ فيه ما ذكرنا.

واقوال أُخرى وتعليق للشارح:

وقوله: «ويلزمهم بناءً على ما اعترفوا به من تلك المقدِّمات ألاَّ تكون الوجودات الخاصَّة إلاَّ الحِصص» فالحق فيه أنَّ الحصص موجودات في الخارج بقوابلها ومشخّصاتها وهي حصص أجزاء لا حصَصُ جزئيات، لأنَّها من كلّ لا من كلّي، وقد قدَّمنا الإشارة إلى بعض بيان هذه.

وقوله: «ونقول في دفعه ـ إلى قوله ـ بالمعنى الأعم» صحيح.

وكذا قوله: «والفرد الَّذي قالوا به هو ما تتحقّق به الماهيَّة على ظاهره» وأمَّا ما في نفس الأمر فقد قدَّمنا أنَّ الوجود والماهيَّة هو الموجود الخارجي باعتبارين.

وقوله: «لا بأنَّه أمر ينضم» إلخ المعروف من كثير من عباراتهم أنَّه أمر ينضمُّ إلى الماهية كقول المشَّائين إلاَّ من يقول باتحاده معها في الخارج.

وقوله: «بأن يكون صفة موجودة في الخارج» كما يقوله بعض المشَّائين ردٌّ بغير دليلٍ.

وقوله: «بل بأنَّ الوجود بذاته موجود والماهيَّة متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره» قد تقدَّم الكلام عليه، فإنَّها دعاوى من غير دليلٍ، وأنَّ

الوجود [الموجود خ ل] هو المادَّة المطلقة، وأمَّا أنَّه شيء غير المادَّة والصّورة وهو أصل الشيء وكلّ الشّيء، فإن قيل: بأنَّه صفة عارضة لماهيَّة الشّيء، وحقيقتِهِ، فهذا كلام معقول إلاَّ أنَّه لا يكون أصلاً للشيء ولا كلّ الشّيء، بل كما قال بعض المشّائين.

وإن قيل: بل هو الأصل وكل الشيء، وهو غير المادَّة والصّورة، فشيء ليس بمعقول إلاَّ [لا خ ل] للمدَّعين ولا لغيرهم، بل لو سألوا عنه أجابُوا بأنَّه لا تدركه العقول.

الواجب حقيقة واحدة للواجب الممكن:

والحاصل أنَّ الخصم لا يسلّم لهم، ولهذا قال بعضٌ بأنَّه صفة وجوديَّة، وآخرون: أنَّه صفة اعتباريَّة ذهنيَّة وغير ذلك، والسَّبب في ذلك أنَّهم كلَّما طلبوا لم يجدوا غير أمرٍ اعتباري أو مصدري، والدّليل على هذه الحيرات مثل قول صاحب التّعليقات، ولهذا يحمل عليه لأنَّ أدلَّتهم صناعيَّة مرجعها إلى مدلولات الألفاظ بدلالالتها اللفظيَّة والمفاهيم، وصناعة ترتيب الكلام، وكلّها لا تغني من الحقّ شيئاً، مثل ما أورد بعض المتأخّرين على قول الحكماء أنَّ ماهيَّة الواجب لذاته هي الوجود المجرَّد اسولةً.

الأوَّل: إنَّ الوجود من حيث هو وجود إمَّا أن يكون مقتضياً لمقارنة ماهيَّةٍ أو لا يكون، فإن كان الأول لزم أن يكون وجود الواجب لذاته مقارنة لماهيَّة، وقد مرَّ بطلانه، وإن كان الثَّاني لزم أن يكون وجود الممكن غير مقارنٍ لماهيَّة، وهو محال، وإن لم يكن الوجود مقتضياً لأحدِهما فيكون كلّ واحدٍ منهما محتاجاً إلى سبب، فيحتاج تجرّد الوجود الواجب إلى سبب، وكلّ محتاج إلى سبب ممكن، فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته. هذا خلف.

والثّاني والثّالث بهذا النّمط، فتأمل قولهم: إن كان الوجود مقتضياً لمقارنة لزم أن يكون الواجب كذا، وإن لم يكن مقتضياً لزم أن يكون الممكن كذا، فهل هذا إلاّ أنّ الوجود حقيقة واحِدة للواجب والممكن؟ والحاصل أدلّتهم أوهن من بيت العنكبوت.

في قول المصنف:
المشعر الخامس في كيفية اتصاف الماهية بالوجود...

قال: المشعر الخامس في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود، ولعلّك تعود وتقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فردٍ منه للماهية فرعاً على ثبوتها، بناءً على القاعدة المشهورة، فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرَّ، فاعلم أنّه لا خصوصيَّة لورود هذا الكلام على عينيَّة الوجود، بل ورودُه على انتزاعيَّة الوجود أشكل، لأنَّ الوجود عين الماهية على تقدير العينيَّة، فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها.

أقول: يريد بكيفيَّة اتّصاف الماهية بالوجود بيان ما اتّصفت به من الوجود، أو بيان ما يريد من قولنا بذلك، ولعلَّ الأوَّل أوفق بمراد المصنف، فصوّر سائلاً عن بيان ذلك على سبيل المعارضة والمنع، يقول: «لِمَ جوزتم اتصافها بالوجود، وذلك يستلزم تحققها قبل الوجود أو قبل الاتصاف، والأول هو المراد، ولو كانت للوجود أفراد في الماهيَّات [للماهيَّات خ ل] سوى الحصص» الخ يعني أنَّ الثابت من مفهوم الوجود والمحصل منه إنَّما هو الحصص الَّتي تتعين كلّ حصَّة بما أُضيفت إليه، وأمَّا أنَّ له أفراداً متعيّنة بذاتها من دون قيد الإضافة فلا، ولو ثبت فردٌ منها لماهية لكان ثبوته فرعاً على

ثبوتها كما هو مقرَّر في القاعدة المشهورة، من أنَّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء الَّذي ثبت له الشيء، فتكون ثابتة قبله، ولا ثبوت لها بدونه، فيكون [فلا يكون خ ل] لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرَّ، ويلزم التّسلسل أو ثبوت الشيء قبل نفسِهِ.

الماهية واتصافها بالوجود:

ثمَّ إنَّ المصنف أتى بالجواب مضمناً وصريحاً، فالمضمن في إلزامهم بأنَّ هذا السّؤال ليس وارداً على خصوص قولنا من كون الوجود عين الماهية خارجاً، بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعي، لأنَّه على قولنا بالعينيّ يكون اتصافها بالانتزاعي العقلي بعد وجودها وتحقّقها بالحقيقي قبل الاتّصاف، وإذا اتّصفت به حينئذٍ فهي موجودة بالحقيقي، ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتباري فإنَّه غيرها، وبه تتحقّق عندكم، فاتصافها به يلزم منه تقدّم وجودها على وجودِها، فالأمر عليكم هنا أشكَلُ، فما يجيبونا به فهو جوابنا لكم، وهو قوله: لأنَّ الوجود عين الماهية، يعني عندنا فلم يكن بينهما اتّصافٌ [اتفاق خ ل] بالحقيقة، وهو غيرها في التّحليل العقلي، فتتّصف به بعد تحققها بالحقيقي، وإنَّما يشكل كيفيَّة الاتصاف على فرض المغايرة، لأنَّ اتصاف الماهية بالوجود يعني به تتحقّق على تقدير أنْ يراد به الكون المصدري، فإنَّ تقدّمها عليه بحسب مطلق الكون والحصول على مطلق الكون والحصول إذ يلزم منه تقدّم كونها على كونها فلذا[1].

---

(١) تكملة الكلام بعد العنوان في الصفحة اللاحقة، أي قال: فيشكل.....

في قول المصنف:
فيشكل كيفية الاتصاف بها...

قال: فيشكل كيفيَّة الاتصاف بها، لأنَّ اتصاف الماهيَّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري مصداقها نفس حصول الماهيَّة والماهيَّة بأيِّ اعتبارٍ أُخِذت كان لها كون مصدريّ، فلا يتصوَّر تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقيّاً وللماهيَّة تحصّلاً عقليّاً غير وجودها.

أقول: يعني أنَّه يشكل عليهم كيفيَّة الاتصاف، لأنَّ اتّصافها بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري مصداقها، أي مصداق ذلك الاتّصاف نفس حصولها، لأنَّهم إذا لم يريدوا به الكون المصدري لا مَنَاصَ لكم عن الحقيقي، إذ المراد إمَّا ما به الاتّصاف أوْ ما به التحقّق، فإذا أردتم المعنى المصدري بأيِّ اعتبارٍ أخذت الماهية ذهنيَّة أو خارجيَّة، كان لها كون مصدري، وحينئذٍ لا يتصوَّر تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقيّاً، وللماهيَّة تحصّل عقليّ غير وجودها، فلا يلزم تقدّم الشّيء على نفسه، لأنَّ ما به التحقّق غير ما به الاتّصاف، وهذا هو الجواب المضمّن للإلزام، أي قوله ضمناً فجوابكم لنا بما ألزمناكم بسؤالكم جوابنا لكم عمَّا أوردتم علينا.

في قول المصنف:
لكن الحقيق بالتحقيق أن الوجود...

قال: لكن الحقيق بالتحقيق أنَّ الوجود سواء كان عينيّاً أو عقليّاً نفس ثبوت الماهيَّة ووجودها، لا ثبوت شيء [الشيء - خ] أو وجوده لها، وبين المعنيين فرق واضح، والَّذي تجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء، لا ثبوت شيء في نفسه، فقولنا: زيد موجود، كقولنا: زيد زيد، فلا تجري فيه قاعدة الفرعية.

أقول: هذا هو الجواب الصّريح، وهو أنَّ القاعدة المشهورة لا يدخل حكم الوجود فيها، لأنَّها إنَّما تتناول ما كان فيه تغاير، والوجود مع الماهيَّة في الخارج شيء واحد، فلا يدخل تحت القاعدة المشهورة.

الوجود وثبوت الماهية:

واعلم أنَّ المصنف قد أثبت في عنوان كلامه هذا، كون الوجود صفة، فقال: «المشعر الخامس في كيفيَّة اتّصاف الماهيَّة بالوجود»، وكذا في توجيه الإشكال على الخصم، وليس على وجه الحكاية، بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير إرادة الكون المصدري. وكذا في حكم التّحليل الذّهني، فإنَّه قد أثبت لها وجوداً ما قبل الحمل الذّهني كما أشار إليه فيما سبق، وكذلك قوله في هذا المشعر: «وللماهيَّة تحصل عقلي غير وجودها على ما عندنا» وهُنا في هذا

الجواب الَّذي عناه بقوله: «الحقيق بالتّحقيق» نفى ذلك بعبارةٍ لا تدلُّ عندنا دلالة قطعيَّة وإن كان لا يريد إلاَّ القطع بقوله: إنَّ الوجود سواء كان عينيّاً أو عقليّاً نفس ثبوت الماهيَّة ووجودها» وهذا لا إشكال فيه عند الخصم، فإنَّ الخصم أيضاً يقول: «إنَّ الوجود نفس ثبوت الماهيَّة»، والمصنف يريد الاتّحاد، لأنَّه يريد أنَّه هو كونها وتحقّقها، أي هو هي، لأنَّه إذا اعتبر لها مفهوماً مغايراً لمفهوم ثبوتها وكان عارضاً لها في الخارج كما هو [كله خ ل] عارض لها في الذّهن، والخصم لا يفيد قوله ثبوتها نعتاً في الاتّحاد، هذا في الحقيقة لا يفيده لفظاً، والَّذي يفيده أن يقول: إنَّ الوجود هو الماهيَّة، لا أن يقول: هو نفس ثبوتها، فإنَّهم يقولون: إنَّ ثبوتها غيرها وهو محمول عليها وصفة لها، فرجع جوابه اعترافاً، لأنَّه إذا ثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعاً على ثبوت الموصوف، وهذا ظاهر، وإن كان لا يريد إلاَّ الاتّحاد ليتمّ له المراد.

ادعاء المصنف الاتحاد بين الوجود والماهية:

وقوله: «لا ثبوت شيء لشيء» على ظاهره أنَّ الوجود إذا كان هو ثبوتها كان ثابتاً مغايراً لها. نعم مثل هذا التّدقيق في العبارة يتسامحون فيه، وأكثر ما يقع مثل ذلك غفلة لا تسامحاً.

والدّليل على أنَّ هذا وقع منه غفلة قوله: «والَّذي تجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه» فإنَّ المطابق لثبوت شيء في نفسه أن يقول: إنَّ الوجود نفس الماهيَّة، ولا شكَّ أنَّ الوجود ليس هو الماهيَّة قطعاً، وإنَّما ادّعى الاتّحاد لعدم الوقوف على الفارق في الخارج ولما يلزمه من الإلزامات الَّتي لا يتخلص منها على زعمه إلاَّ بالاتّحادِ، وقد ذكرنا مراراً ونذكر أنَّه

مغاير لها في الخارج باختلاف آثار الشيء الواحد الطَّبيعيَّة اختلافاً بالتّضادّ، ولا يحصل ذلك بالاتحاد.

والحاصل أنَّ مراده أن ما يدخل تحت تلك القاعدة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه.

واعترض على المصنف بأنَّ قولك: الماهيَّة موجودة قضيَّة، ولا بدَّ لكلّ قضيَّة من نسبة، فيدخل تحت القاعدة.

وأجاب في رسالته الموضوعة لبيان كيفيَّة اتّصاف الماهيَّة بالوجود «بأن ذلك بحسب تفصيل أجزاء القضيَّة واعتبارات الأطراف، بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضيَّة، فإنَّه إذا قيل: زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية، وأنَّه حكم بين أمرين [الأمرين خ ل] لا بدَّ له من اعتبار أجزاء ثلاثة هي الطرفان والرَّابطة، وليس الكلام فيه، وإنَّما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم، فبعض الأحكام ممَّا ليس يتحقق فيه إلاَّ ذات الموضوع فقط، كقولنا: زيد زيد، وزيد حيوان، لأنَّ الطّرفين فيهما شيء واحد بالذَّات ماهيّةً ووجوداً أو وجوداً فقط، ومن هذا القبيل: زيد موجود، فإنَّ مصداقه ماهيَّة الموضوع ووجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة إلى رابطة أُخرى، لأنَّ جهة الاتّحاد والرَّبط هو [هي] الوجود ليس إلاَّ، وإذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج إلى وجود يقع به الرَّبط [الرابط خ ل] ما بينهما، وأمَّا إذا حمل الوجود فلا حاجة إلى وجود آخر يصير رابطةً بينهما» انتهى.

الوجود ليس الماهية:

وأقول: إنَّ هذا الجواب وبيان وجه الاتّحاد بين الوجود ونفسه، فهي [فهو] صحيح لا إشكال فيه إلاَّ أنَّ تعليله ينقض تقريره في قوله:

«كقولنا زيد زيد وزيد حيوان» لأنَّ الطّرفين فيهما شيء، فإنَّ كلامه في هذا المثال صحيح، ولكنَّه في الوجود والماهيَّة ليس بصحيح، لأنَّ الوجود ليس هو الماهيَّة، لأنَّ الوجود وجه الشّيء من ربّه واعتباره من جهة صانعيّته والماهيَّة وجه الشّيء من جهة نفسه وهويّته، إذ لو كان هو الماهيَّة لكان موجوداً بغيره كالماهيَّة وإلاَّ كانت بنفسها لا بالوجود، على أنَّ الماهيَّة لو صدقت على الوجود، فإن كان صدقاً صناعيّاً كما هي عادتهم لم تتحد به في نفس الأمر، وإن كان حقيقياً لم يكن عارضاً في الذّهن، كما أنه لا يمكن في قولك زيد زيد أن يعرض المحمول للموضوع في الذّهن إلاَّ باعتبار عوارض خارجة، كما تتصوَّر مثلاً أنَّ زيداً المسؤول عنه أو المخبر به هو زيد المعلوم، أو بالعكس، يعني باعتبار أمرٍ خارج تلحقه بالموضوع أو المحمول لأجل صحة الحمل في الصّورة، وهو في الحقيقة عروض اعتبار وصف لموصوف لا نفس الذَّات، فتفهم الكلام ولا تكتفِ بمجرَّد العبارة.

ادعاء المصنف الاتحاد وتعارضه باعتبار المغايرة:

واعلم أنَّ هذه القاعدة المشهورة إنَّما قرَّرت فيما يعتبر فيه التّغاير بالحقيقة، ولو عرض عليها ما تغايره بالاعتبار لم يدخل تحتها إلاَّ بجهة التّغاير الاعتباري الَّذي هو منشأ للتغاير، وليس لك مع الاتِّصَافِ إذا [إذ خ ل] ادّعى الخصم دخول ما تغايَر بالاعتبار تحتها أن تعارضه بالاتحاد، يعني مع قطع النّظر عن ذلك الاعتبار، مثل كون الوجود موجوداً بنفسه، فإنَّه في الحقيقة ليس شيئاً غير نفسه، فإذا ادّعى الخصم الدّخول باعتبار مفهوم الحمل، فإنَّ الوجود موجود تعارضه بجهة عدم المغايرة، فإنَّه وجد بنفسه، ولا نريد [لا يريد خ ل] بالحمل إلاَّ هذا المعنى، ولو انَّه ادّعى الاتّحاد ليخرج عن القاعدة

عارضته باعتبار المغايرة، لأنَّ هذه الطَّريقة لا يحقّق بها العلم، وإنَّما يحقق بها الجهل، فإنَّ هذه طريقة المغالبة، وليس كلّ قاعدة صحيحة، ولا كلّ من اعتبر بها العلم مقتصدٌ، فإنَّ العلماء ـ أي المسمِّين بالعلم ـ على أربعة أصناف:

صنف إذا أوردْتَ عليه المسألة أنكرها لغرض نفسانيّ، وهذا لا يكاد يصيب الحق.

وصنف ليس هكذا ولكنَّه أَنِسَ من تلك المسألة بخلاف ما أوردتَ عليه، ولا تقدر نفسه على مفارقة ما أَنِسَتْ به نفسه فيتكلّف الرَّد، وهذا كالأوَّل.

وصنف ليس كالأوَّلين، ولكنَّه يَزنُها بما عنده من القاعدة، فما وافق قاعدته قبله وما لم يوافق لم يقبله، وهذا كالأوَّلين، إذ لعلَّ الغلط في قاعدته أو في تفريعه [تعريفه خ ل] عليها.

وصنف إذا أُوردت عليه الكلام تفهَّمه مع قطع النّظر عمَّا تمسَّكَ به الأوَّلون، وإنَّما يريد معرفة الأمر في نفسه، وهذا لا يكاد يخطىء الصواب، لأنَّه قد أحسن النظر وجاهد نفسه لله وفي الله، والله سبحانه مؤيده ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴿٦٩﴾﴾[1].

وصية الشارح للقارىء:

ومن وصيتي لك أنَّك إذا سمعتَ من الآخر الكلامَ بما هو خلاف ما عندك أو الاعتراض عليك فتفهم ما يقول، وإيَّاك أن تكون حين كلامه مشتغِلاً في نفسك بإعْدادِ الجواب أو النّقض، فتكون قد اشتغلتَ عن فهم كلامه، لأنَّ استعدادك لمعارضته حجاب لك

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

يمنعك من فهم كلامه ومن التّوفيق لإصابة الحقّ، فإنَّ العلم ليس بكثرة التعلّم، وإنَّما هو «نور يقذفه الله في قلب مَن يشاء، فينفسح فيشاهد الغيب، وينشرح فيحتمل البلاء»[١] كما روي عنه ﷺ قيل: وهل لذلك من علامة؟ قال ﷺ: «التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله»[٢] انتهى.

وهذه القاعدة المشار إليها ليست جارية على حقيقة نفس الأمر، وإنَّما هي مبنية على ما يفهم من صناعة المحمولات والموضوعات، وعلى أنَّ الأُمور الاعتباريَّة ليست شيئاً متحقّقاً، وعلى اصطلاحات وترتيبات لا يفيد [لا تفيد خ ل] من تعلّمها شيئاً من النور، وإنَّما تفيده قوَّة الجدل والمطارحات الكلام[٣] وسهولة التّعبير وأمثال ذلك ممَّا ليس لها في شيء من الحقّ تعلّق ولا ارتباط، ولكن رسول الله ﷺ قال لسراقة بن مالك: «اعملوا فكلّ ميسَّر لما خُلق له وكلٌ عاملٌ بعمله»[٤] فقول المصنف: «فلا تجري فيه قاعدة الفرعيَّة» لا تجري فيه قاعدة الأصليَّة أيضاً، فإنَّ ثبوت زيد لزيد هو ثبوت زيد، وثبوت الوجود لزيد هو ثبوت زيد، وثبوت الوجود للماهيَّة ليس هو ثبوت الماهيَّة، يعني ليس هو الماهيَّة، لأنَّ غير الماهيَّة لا يكون عينها بوجه واحدٍ بوجه من الوجوه إلاَّ باعتبار آخر بأن تقول: هذا الشّيء هو الوجود باعتبار كونه أثر فعل الله سبحانه [تعالى خ ل] وهو الماهيَّة باعتبار هويّته في نفسه وإنيّته فقول أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» للنّفسِ

---

(١) البحار: ج٦٥، ص٢٣٦، باب ٢٤.
(٢) البحار: ج٦٥، ص٢٣٦، باب ٢٤. أعلام الدين: ص١٩٤. أمالي الطوسي: ص٥٣١.
(٣) كذا في الأصل.
(٤) البحار: ج٥، ص١٥٧، باب ٦ وج٦٤، ص١١٩، باب ٣. التوحيد: ص٣٥٦، باب ٥٨.

المذكور [المذكورة] لِحَاظان، فإن لحظت أنَّها هي هي فمن عرفها لم يعرف الله ربّه، فإنَّ زيداً إذا عرف أنَّه هو لو عرف بهذا ربّه كان المعنى أنَّه عرف ربّه بنفسه، وهذا كفر صريح، وإن لحظت أنَّها أثر فعل الله سبحانه ونور الله عرف ربّه، فإنَّ معرفة الأثر دالَّة على وجود المؤثر، والنُّور دالّ على المنير.

ومثال آخر لهذا أوضح إذا نظر إلى الرّمح مثلاً إن لحظت كونه طويلاً لم تعرف به الله، لأنَّ الله سبحانه لا يعرف بالطّول، وإن لحظت أنَّه أثر فعل الله سبحانه عرفتَ الله به، لأنَّه أثر، والأثر يدلُّ على المؤثّر.

وأمَّا كون الوجود هو الماهيَّة بلحاظ واحد فهو ظاهر الفساد، صاد عن طريق الرَّشاد فافهم هذا الكلام المكرَّر المردَّد.

في قول المصنف:
والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة...

قال: والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعّبوا في الأبواب، فتارة خصّوا القاعدة الكليَّة القائلة بالفرعيَّة بما سوى صفة الوجود، وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعيَّة، وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا وصفاً ولا عيناً، قائلين: إنَّه اعتبار مجرَّد الوهم الكاذب واختراعه لأنَّ مناط صدق المشتق اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق، لأنَّ مفهوم المشتق كالكاتب والأبيض أمر بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ(دبيرو وسفيد)، فكون الشّيء موجوداً عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود به قياماً حقيقيّاً، أو انتزاعيّاً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

أقول: قوله: «وتشعّبوا» يعني قالوا أقوالاً مختلفة لأجل غفلتهم عن الفرق بين ما هو متّحد بالذّات والمغايرة كما تقدَّم، فتارة خصّوا القاعدة، أعني ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ما له الثبوت، فلمَّا وجدوا أنَّ الوجود متحد بالماهية خصّوها بما سوى الوجود، فإنَّه لا تكون هذه صفته.

وتارة هربوا عن ذلك والتجأوا إلى الاستلزام، أي بأن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ما له الثبوت، يعني يكون اتّصاف الماهيَّة بالوجود

مستلزماً لحصولها، وإلاّ لم يحسن الثبوت لغير ثابت، زعماً منهم أنّهم التجأوا إلى ركن وثيق، وعندنا لو أرادوا المساوقة لصح قولهم كما في معنى الكسر والانكسار.

وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا وصفاً ولا عيناً، تمسكاً بالقاعدة بأنّه لو كان موجوداً لوجب دخوله تحتها، ولو كان كذلك لزم ما تقدَّم من التّسلسل أو توقُّف الشيء على نفسه قائلين: إنَّه مجرَّد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه واعتبار الذّهن إذ لم يطابق نفس الأمر كان كاذباً واختراعه، لأنَّه لو كان انتزاعياً كان أصله الخارجي ثابتاً، ولو كان عينيّاً كان له مصداق غير عارض ولا معروض أو عارض، فيلزم المحذور المتقدّم في أسولة أو معروض، فيخالف ذهنيّه، وعلّلوا العدم بأن صدق المشتق كالأبيض والكاتب على الشّيء اتّحاده به، فليس إلاَّ الشّيء لا قيام البياض والكتابة بالشّيء، فإنَّ مفهوم الكاتب والأبيض المعبّر عنه بـ(دبيرو وسفيد) أمر بسيط، فليس مناط صدقه قيامه بالشّيء، بل اتّحاده، فكون الشّيء موجوداً عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الوجود، لا قيام الوجود بذلك الشّيء ليكون الوجود شيئاً مغايراً لذلك الشّيء، بل ليس قائماً لا قياماً حقيقياً ولا انتزاعيّاً، فإنَّ الشيء بنفسه قائم في الأعيان ولا يحتاج إلى وجودٍ أصلاً. نعم هو اعتباري ذهنيّ، أي نعتبر وجود الشّيء خارجاً في الذّهن، هذا ظاهر ما حكاه المصنف عن هذا من قوله أو لازم قوله.

الوجود الحقيقي هو المادة المطلقة:

واعلم أنَّ ما أشار إليه هذا القائل كلّه خطأ على مراده ومراد خصمه.

وأمَّا على مرادنا ففيه صواب وفيه خطأ، فأمَّا قوله: «إنَّ صدق المشتقّ هو اتّحاده» فليس بصحيح، فأين الصِّفة الخارجة من الذَّات، بل صدقه قيام مبدئه بالشيء.

وأمَّا أنَّ كونه موجوداً عبارة عن اتّحاده به فصحيح على معنى ما ذكرنا سابقاً من أنَّ الوجود الحقيقي عبارة عن المادَّة المطلقة، وهي باعتبار حقيقة مصداقه على قسمين: موصوف وصفة، فالموادّ وجود موصوفيّ، والأعراض، والصّور، والنّسب، ومبادىء المشتقات، والمفاهيم، والكليَّات، والمعقولات الثَّانية، والانفعالات، والأوضاع، والآجال، والإمكانات، والأُمور الاعتباريَّات والانتزاعيَّات، وما أشبه ذلك كلّها وجودات صفاتيَّة، والكلّ موجود بالوجود الخارجي، وماهيَّات كلّ الأشياء موجودات في الخارج وهي الأشياء أنفسها [بأنفسها خ ل] باعتبار هويّتها وإنيّتها وكنهها من حيث هي هي، ويدْخل في لحاظ مسمَّىٰ الوجود كلّ ما سوى الله من حيث كونه أثر فعله، ويدخل في مسمَّىٰ الماهيَّة كل ما سوى الله من حيث هو هو، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1] أراد بها النَّفس الَّتي هي أثر لفعل الله تعالى، وهي الوجود لأنفسه الَّتي هي هي من حيث نفسه، فإنَّ الله لا يعرف بها، ولا نريد أنَّ مَن عرف وجوده عرف ربّه، لأنَّ الوجود ليس مقولاً على الله وعلى العبد بالاشتراك المعنوي ولا اللّفظي، ولا نسبة بين الرَّبّ وبين العبد بوجه من الوجوه، وإنَّما نريد [يريد خ ل] أنَّه أثر يدلُّ على المؤثّر، فمن لم يعرف نفسه بأنَّه أثر لم يعرف نفسه ولم يعرف ربّه.

---

(١) البحار: ج٢، ص٣٢، باب ٩. عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢. مصباح الشريعة: ص١٣.

ما سوى الله موجود ومخلوق في الخارج:

والحاصل أنَّ كلّ ما سوى الله فهو مخلوق وموجود في الخارج ووجود، والله سبحانه خالق كلّ شيء وضع سبحانه كلّ شيء في المحلّ اللائق به، فوضع الجواهر والأجسام في أمكنتِها، ووضع الأعراض في معروضاتها، ووضع الذّهنيَّات في محالّها، وهي الأذهان، وتفصيل هذه حتَّى يزول الإشكال عمَّا هو خلاف المعروف عند الأكثر ممَّا يطول به الكلام، ولكن نشير إلى نُبذٍ في مواضع متفرِّقة يوفّق الله سبحانه من يشاء لفهمها، ويمنع منها من لم تسبق له العناية منه، وأنا أسأل الله (عزَّ وجلَّ) أن يوفق مَن نظر في كتبي ممَّن يريد الحقّ لما يريد به الخير وسعادة الدَّارين.

في قول المصنف:
فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود...

قال: فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود، وكذا الممكن الموجود، وكذا في جميع الاتّصافات بالمفهومات، والفرق بين الذّاتي والعرضي من المشتق عنده بكون الاتّحاد في الوجود الّذي هو مناط الحمل عندنا في الذّاتيّات بالذّات، وفي العرضيّات بالعرض، إذ لا وجودَ عَنده، بل بأنَّ المفهوم الذّاتي هو الّذي يقع في جواب ما هو، والعرضي هو الّذي لم يقع فيه، وهذا كلّه من التعسّفات.

أقول: يريد أنَّ هذا القائل عنده أنَّ الواجب (عزَّ وجلَّ) عين مفهوم الموجود لا عين الوجود، وأقول: أيّ منع ومحذور في أنَّ الواجب هو نفس الموجود الحق لا أنَّه مفهوم، بل هو المعلوم وهو الوجود وعين الوجود.

ومن أراد بالواجب (عزَّ وجلَّ) غير الموجود المعبود بالحقّ فقد ألحد وكفر وأشرك، فهو هو لا غيره، وكذا مَن جعله تعالى هو الوجود المغاير للموجود الحقّ.

وقوله: «وكذا الممكن الموجود» فإنَّه هو عين وجوده، إلاَّ أنَّه يحلّله العقل إلى ماهِيَّةٍ وإلى مفهوم الوجود بخلاف الواجب، فإنَّه مع

ذلك لا يمكن أنْ يحلّله [العقل ـ خ] إلى ماهِيَّةٍ وإلى مفهوم الوجود، وكلّ هذا لا بأس به، فإنَّه حق على ما قرَّرنا.

مفهوم الذاتي ومفهوم العرضي:

ثمَّ قال المصنف: «إنَّ هذا القائل عنده الفرق بين الذَّاتي والعرضي في الاتّحاد ليس أنّه في الذَّاتيَّات بالذَّات وفي العرضيَّات بالعرض كما هو عندنا لإثباتنا للوجود الَّذي هو مناط الحَمْلِ، بل بأنَّ مفهوم الذَّاتي في الاتّحاد هو الَّذي يقع في جواب ما هو، ومفهوم العرضي هو الَّذي لم يقع فيه، إذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتّحادَيْنِ عنده إلاَّ بالدّخول في جواب ما هو وعدمه.

أقول: والأولى في شأن الحمل اعتبار المصنف في نفس الحمل بالاتّحاد في الذَّاتي بالذَّات وفي العرضي بالعرض واعتبار القائل أيضاً في الدخول وعدمه لعدم المنافاة بينهما، فإنَّ الأوَّل بيان نفس الاتّحاد، والثَّاني بيان تعريفه، والعبارة عنه فالحيوان هو الضَّاحك لا فرق بينهما إلاَّ أنَّ الحيوان يدخل في جواب ما هو بخلاف الضَّاحك. هذا هو قول القائل، والظاهر أنَّه غير مناف لكلام المصنف إلاَّ بالتّعبير، لأنَّ الدّخول للاتّحاد الذَّاتي والخروج للعرضي.

وقوله: «وهذا كله من التعسفات» يحتمل الإشارة إلى ما وقعوا فيه، وإلى خصوص هذا القائل، والثاني أظهر.

في قول المصنف:
إشراق حكمي وجود كل ممكن...

قال: إشراق حكمي وجود كلّ ممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحداً بها نحواً من الاتّحاد، وذلك لأنَّه لما ثبت وتحقَّق بما بيّناه أنَّ الوجود الحقيقي الَّذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهيَّة موجودة، وبه يطرد العدم عنها أمر عيني، فلو لم يكن وجود كلّ ماهيَّة عينها ومتّحداً بها فلا يخلو، إمَّا أن يكون جزءاً منها، أو زائداً عليها عارضاً لها، وكلاهما باطلان، لأنَّ وجود الجزء قبل وجود الكل، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف، فتكون الماهيَّة حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدّماً على نفسه، وكلاهما ممتنعان، ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو التّسلسل في المترتّبات المجتمعة في أفراد الوجود، وهذا التّسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، أي الوجود والماهيَّة يستدعي المدَّعى بالخلف هو كون الوجود عين الماهيَّة في الخارج، لأنَّ قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلاَّ لم يكن المفروض جميعاً جميعاً، بل بعضاً من الجميع.

أقول: قوله: «وجود كلِّ ممكنٍ عين ماهيّته» هذه دعواه المتكرّرة، يريد أن يبرهن عليها ليخرج من اسم الدَّعوى إلى حكم الحقيقة، ومعنى هذا أنَّ وجود زيد ماهيته.

الآثار والأحكام تترتب على الصورة:

وقوله: «ومتّحداً بها نحواً من الاتّحاد» ينافي الأوّل، لأنَّ مفاد الثَّاني أنَّ الاتحاد طارٍ [طارىء] على التّغاير، سواء كان بالذَّات أو بالاعتبار، وأنَّ معنى «نحواً من الاتّحاد» انَّه لا مطلقاً، بل في حالة أو بجهة، وكلّ هذا منافٍ للعبارة [للمغايرة خ ل] الأُولى، ولعلَّ هذا النحو هو المبيّن في التعليل من أنَّه به تكون موجودة وبه يطرد عنها العدم، وكلّ هذه منافية لكون الوجود عين الماهيَّة، لأنَّ المعروف من كون شيء عين آخر أنَّهما اسمان على معنى واحد، وما كان هكذا لا يخالف الاعتبار الذّهني إلاَّ عند ضمّ شيء يكون منشأ للمغايرة الذّهنيَّة.

وأمَّا كون الوجود الحقيقي منشأ للآثار والأحكام فيحتمل أحد أمرين:

وإمَّا أنَّه إذا حصل للماهيَّة نشأت عنها ومنها الآثار والأحكام، أو أنَّه إذا حصل نشأت عنه ومنه الآثار والأحكام.

فإن أراد الأوَّل كان الشيء حقيقةً هو الماهيَّة، وأمَّا الوجود فإنَّه علَّة كونها، وعلَّة الكون قد تكون فاعليَّة أو غائية، وهما خارجان عن حقيقة الشّيء، فلا يكونان عيناً لها ولا جزءاً منها، فإنَّ حركة يد الكاتب والانتفاع بالكتابة ليسا جزأين لها، مع أنَّها بهما كانت، ولا يكون عين حقيقة الشّيء إلاَّ ما كان من علل الماهيَّة كالمادة والصورة.

وإن أراد الثاني فقد ذكرنا سابقاً أنَّ الآثار والأحكام إنَّما تترتب على الصّورة لا على المادَّة، فإن جعله كالمادَّة لم تترتَّب عليه الآثار وإن كان سبباً لنشوئها. وإن جعله كالصّورة فقد بيّنا سابقاً أنَّها عارضة للمادَّة ولاحقة بها كما مثَّلنا وقلنا: إنَّها الأُمّ وإنَّ المادَّة هي

الأب بعكس المعروف عندهم، وذكرنا هنا الدّليل عقلاً ونقلاً عن الأئمة [أئمة] الهدى ﷺ، وعلى هذا لا تكون الماهيَّة سابقة الثّبوت على الوجُود كما أنَّ المادَّة كذلك، وعلى كلّ تقدير فكونها به لا بغيره لا يفيد العينيَّة المدّعى ثبوتها فتدبّر.

وجود كل ماهية عينها أم جزءاً منها أم عارض لها؟:

وقوله: «فلو لم يكن وجود كلّ ماهية عينها ومتّحداً بها، فلا يخلو إمَّا أن يكون جزءاً منها» الخ يقال: هو ليس جزءاً منها ولا زائداً عليها عارضاً لها، لأنَّه لو كان جزءاً لكانت مركبة منه ومن شيء آخر، لا أنَّه يلزم منه تقدّمه على نفسه، لأنَّ كونها نفسه محلّ النزاع سلّمنا، لكن إذا لم يكن متقدّماً عليها لم تكن به كما يقولون، وإنَّما يلزم من كونه جزءاً لها أنَّها مركَّبة منه ومن شيء آخر.

وعلى قوله: بأنَّ الوجود عين الماهيَّة أي الشيء، يظهر ممَّا قرَّرنا سابقاً لزوم [لزم خ ل] كونه جزءاً منها، لأنَّا قد قرَّرنا أنَّ الشّيء الَّذي هو الماهيَّة منضمَّة أو منفردة، أو هو الوجود منضمّاً أو منفرداً مركَّب من وجود وماهيَّةٍ هي انفعاله لفعل الفاعل سبحانه كالكسر والانكسار، وهو معنى قول الحكماء المتقدِّمين الَّذين أخذوا حكمتهم من الوحي بواسطة الأنبياء ﷺ: «إنَّ كلّ شيء محدث لا بدَّ له من اعتبارٍ من جهة ربّه واعتبار من جهة نفسه» ومرادهم بما هو من ربّه هو الوجود المنفعل بفعله تعالى، وبما من نفسه هو انفعاله المسمَّىٰ بالقابليَّة الأُولى والماهيَّة الأُولى في الخلق الأوَّل، ومجموعهما هو الشّيء، وهذا ظاهر.

ثمَّ الماهيَّة الثَّانية هي هذا المجموع من حيث هو هو، وهو الوجود من حيث كونه أثراً، فلا مفسدة في كونه جزءاً منها.

وأمَّا إرادة الاتّحاد في الخارج فهو شيء لا معنى له لوجوهٍ ذكرنا منها سابقاً، مثل أنَّه يلزم أن لا يحلله العقل إلاَّ على معنى ما قلنا، مثل أنَّ المتّحد المدّعى مثل السَّرير، فإنَّه شيء واحد متّحد، ويحلّله العقل إلى مادة من الخشب وصورة معيّنةٍ، وهي [وهما] متحلّلانِ في الخارج، وكذلك مادَّة السَّرير هي شيء واحد في الخارج، ولا يحلّله الذّهن إلاَّ بلحاظ كون الخشب الخارج مركَّباً من مادَّة وصورة نوعيَّة، وهي أيضاً متحلِّلة في الخارج، فكونها واحدة وكونها مركَّبة إنَّما هو باعتبارين في الذّهن وفي الخارج، فلو قلتَ: في الخارج شيء واحد، قلنا: من حيث شخصيّته، فلو لحظته في الذّهن من هذه الحيثيَّة لم تجد إلاَّ بسيطاً، فالتّحليل وإمكانه فرع وقوعه، فما أمكن تحليله ذهناً فهو مركَّب خارج، وما لم يمكن تركيبه كالواجب (عزَّ وجلَّ) لم يمكن تحليله في الذّهن، فافهم واسأل الله أنَّك تفهم.

وأمَّا كونه عارضاً لها، فيراد من العارض الوجود العارض اللاَّزم للذَّات الخارج عنها، وهو الكون والحصول في الأعيان، لا ما به الكون، فإنَّه هو الشّيء باعتبارٍ والماهيَّة باعتبارٍ، أي والماهيَّة هي الشّيء باعتبارٍ كما تقدَّم.

افتراض أن الوجود عارض للماهية:

فقوله: «فتكون الماهيَّة حاصلة قبل الوجود» أي على فرضٍ أنَّه عارضٌ، فإنَّه صفة، وهذا أيضاً كالأوَّل، يعني إن أردتَ به الكون في الأعيان فلا عيب في عروضه وسبقها عليه لأنَّه صفتها.

وإن أردتَ به ما به الكون، فهو نفس الشّيء لا على معنى ما ذكر المصنف، بل على مَعنى أنَّ الشّيء إنَّما هو شيء به لا بغيره، وهذا هو الَّذي لا يجري عليه التّحليل الذّهني، لأنَّ التّحليل الذّهني إنَّما يجري

على المتعدّد في نفس الأمر، والاتّحاد الَّذي أشار إليه المصنف هو المتعدّد في نفس الأمر، لأنَّه يريد به شيئين كانا بالاتّحاد واحداً:

أحدهما: شيء وجد بنفسه لا بغيره سمَّاه الوجود.

والثاني: شيء وجد بغيره لا بنفسه سمَّاه ماهيَّة، وجعل علَّة الاتحاد كونها به لا بنفسها كما ذكر في قوله: «وبه تكون الماهيَّة موجودة وبه يطرد عنها العدم» فلا تتوهَّم أنَّه يريد ما أردنا، لأنَّا نقول: إنَّ الشّيء إنَّما شيء به لا بغيره، فإذا أردنا أن نسمِّيه على الخلق الأوَّل منفعل، وانفعال أي وجود وماهيَّة أي مادَّة، وصورة أي مقبول وقابل كلّها على ما فصَّلنا.

وإذا أردنا أن نسمِّيه على الخلق الثَّاني قلنا: شيء له جهتان: جهة من ربّه وجهة من نفسه، أي كونه أثراً هو وجودٌ، وكونه هو هو ماهيَّة، فأين قولنا من قوله، فلا تتوهَّم أنَّ الإرادتين متفقتان وإن اختلف اللفظ، بل الاختلاف بيّنا [بيننا وبينه خ ل] في اللّفظ في المعنى وفي الإرادة.

وجود واحد من جهة واحدة:

وقوله: «ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود واحدٍ من جهة واحدة»، أي يلزم على فرض أنَّه جزء مع لزوم التقدّم تكرير وجود الشّيء، فإنَّ هذا الجزء وجود، وما به الماهيَّة وجود فيتكرر، نحو أي نوع أو طريق وجود واحد للماهيَّة الواحدة حاصل من الجزء المفروض وممَّا به تحصّلت، فإنَّ كلاً منهما مُحصّل، وكذا يلزم التكرير من فرض كونه عارضاً، فإنَّ مفروضه [معروضه خ ل] موجود، والعارض عليه وجود، فيتكرَّر الوجود من جهة واحدة، أي جهات تعلّقه مختلفة، بل إنَّما هو الماهيَّة فقط، وهذا لازم على فرض تسليم فرضه، وأمَّا على نحو ما بيّنا وقد أشرنا سابقاً إلى ما يلزم منه نفي التكرير من

أنَّه إن أراد بالجزء على تصوير ما يتعلّق بالخلق الأوَّل فقد قلنا سابقاً: إنَّ الشّيء مركَّب من وجود وماهيَّة أُولى، أي انفعاله، فالوجود أحدث بفعل الله تعالى، فهو [وهو خ ل] في حقيقته أثر فعل الله تعالى، وأمَّا هذه الماهيَّة الَّتي هي الانفعال، فإنَّها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثَّلنا في نور الشَّمس والظلّ الظَّاهر من الجدار بها، وقلنا هناك: إنَّه أثر لفعل الله الخاصّ به، والماهيَّة أثر لفعلِ لله [الله خ ل] سبحانه أنشأه من الفعل الَّذي أحدث به الوجود من صفته، فهو واحد من سبعين كما تقدَّم، فلا يكون تكريراً.

وعلى تصوير ما يتعلَّق بالخلق الثاني فعلى نحو الخلق الأوَّل ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۢ﴾[١] وإن أراد بالعارض الصِّفة فالصِّفة من الموصوف، والتّابع من المتبوع، والنُّور من المنير، والمندوب من الواجب، وهكذا كلّها على نمط واحد كالأوَّل، فأين التّكرير؟

التسلسل في المترتبات المجتمعة:

وقوله: «أو التّسلسل في المترتّبات المجتمعة» إلخ يعني به أنَّك إذا فرضته جزءاً أو عارضاً فانقل الكلام إلى كلّ منهما على نحو ما فرضتَ في الوجود مع الماهيَّة، فيلزم أفراد مترتبة، لأنَّ كلاً منها به الكون لما هو بعده، لأنَّها وجودات مؤثرة ومجتمعة، لأنَّ ما هو وجود لا يكون معدوماً، فتحصل الأجزاء والعوارض الوجوديَّة المؤثّرة على جهة الترتيب المجتمعة الحصول، لأنَّها وجودات إلى غير النهاية محصورة الدّوران بين الوجود والماهيَّة، وهذا باطل بالاتفاق، وهذا إنَّما يتمّ له مع موافقته في الاحتجاج.

---

(١) سورة الملك، الآية: ٣.

وأمَّا مع موافقته في مذهبه فلا يتمّ له، لأنَّه على مذهبه لا يحتاج الوجود إلى وجود وإن احتاج غيره إليه فلا تسلسل.

فكلامه إمَّا أن يكون ردّاً على الخصم بما هو مسلّم عنده أو مصانعة [مصادفة خ ل] في الكلام، فعلى مذهبه لا يلزم التّسلسل، وعلى مذهبنا بالطَّريق الأولى.

وقوله: «وهذا التّسلسل مع استحالته بالبراهين» إذا ثبت لزومه فهو مستحيل، ودعوى لزومه هنا غير مسلّم كما سمعت.

قال: «يستدعي المدّعي ـ أن يثبت المدعي ـ بالخلف»، أي بقياس الخلف، وهو أنَّه إذا لم تصدق [لم يصدق خ ل] نتيجة الأوَّل في القياس، أعني كون الوجود جزءاً أو عارضاً، للزوم المفسدة من كون الماهيَّة حاصلة الوجود قبل نفسِها وكونِ الوجود متقدّماً على نفسه، ولزوم تكرير نحو وجودٍ واحدٍ من جهة واحدة، أو التّسلسل المستحيل صدق نقيضها، وهو أنَّ الوجود ليس بجزء للماهيَّة ولا عارض لها زائد عليها، بل هو عين الماهيَّة في الخارج.

الماهية عارضة على الوجود أم أمر اعتباري؟:

وهذا كلّه على فرض صحَّة الحصر العقلي فيما ذكر، ولكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر، بل يجوز أن تكون الماهيَّة عارضة على الوجود كما نقله المصنف عن الصوفيَّة، وأن تكون أمراً اعتباريّاً وهو متأصّل كما يظهر من كلامه في بيان جعل الوجود وأن تكون جزءاً من الوجود.

فعلى الأوَّل لا يثبت الاتّحاد إلاَّ على قول القائل الَّذي لم يثبت الوجود أصلاً بعدم الفرق بين الذَّاتي والعرضي، إلاَّ في دخوله في جواب ما هو وعدمه.

وأمَّا اتّحاد العرض عنده فإنَّه عرضي، وهو منافٍ لما يريد من الاتّحاد، وعلى الثَّاني كذلك أيضاً، لأنَّ الاتّحاد إنَّما هو بين الوجودين، وأمَّا بين وجودٍ وعدمٍ فلا.

وعلى الثالث، فعندنا لا بأس به على اعتبار، وهو ما إذا أردنا بها الماهيَّة الأولى الَّتي قلنا: هي الانفعال والصِّفة والصّورة، فقد قدَّمنا أنَّها وجود صفتيّ، والمادَّة وجود موصوفي. هذا في الخلق الأوَّل.

وأمَّا في الخلق الثاني فغير جائزٍ على قولنا لأنا نريد بها كلّ الشّيء من حيث نفسه، والوجود كلّ الشّيء من حيث كونه أثراً، نعم لو اعتبر الشّيء بأنَّه هو مجموع الاعتبارين كانت جزءاً، لكنَّها جزءٌ للشيء لا للوجودِ، ولو صوَّرنا جوازه أمكن إذا أردنا، إلاَّ أنَّه بمغالطةٍ لا نطلبها بحولِ اللَّهِ وقوَّتِه، لا بحولنا وقوَّتنا، لا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العليّ العظيم.

وإذا احتملت هذه الاحتمالات بطل ما استدلَّ به من قياس الخُلف، مع أنَّا كثيراً ما نقول: إنَّ الأحكام المنطقيَّة وقواعدها إنَّما تصلح للعلوم الشّرعيَّة وما أشبهها. وأمَّا العلوم الإلٰهيَّة والأسرار الرّبوبيَّة فلا يصلح علم المنطق كلّه أن تكون [يكون] آلةً لها. وبرهان كلامي إن كنتَ تعقل أنَّ علم المنطق بنيت قواعده على مدارك العقول والأفهام، وهي قاصرة عن إدراك معرفة الملك العلاَّم، وإنَّما يعرف بنحو ما وصفَ به نفسه لعباده، وما وصف به نفسه لعباده إلاَّ على ألسنة أوليائه محمَّد وأهل بيته الطَّاهرين، ومحالّ وحيه من أنبيائه صلَّىٰ الله على محمدً وآله الطَّاهرين وعليهم أجمعين، ولله درّ القائل:

إذا شئت أن تخترْ لنفسكَ مذهباً   ينجّيك يومَ البعثِ من لَهَبِ النَّارِ

فَدَعْ عنك قولَ الشافعي ومالكٍ   وحنبلَ والمرويّ عن كعبِ أحبارِ
ووَالِ أُنَاساً نقلُهم وحديثُهم   رَوىٰ جدُّنا عن جبرئيلَ عن البارِي

وقوله: «لأنَّ قيام جميع الوجودات» الخ بيان لما أُبطل من كون الوجود عارضاً المستلزم للتسلسل، ولمَّا استدلَّ به من حكم قياس الخلف على كون الوجود عن الماهيَّة، يعني أنَّ جميع ما يفرض من الوجودات العارضة لا بدَّ لها من أصيلٍ تنتهي إليه، أي لا بدَّ أن يكون فيها ما ترجع إليه، وإلاَّ لم يكن ما فرض أنَّه جميع الموجودات جميعها، بل هو بعضها، والبعض الآخر هو الَّذي ليس بعارض.

في قول المصنف:
فإذا ثبت وجود كل ممكن عين ماهيته في العين...

قال: فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيّته في العين، فلا يخلو إمَّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم أو لا يكون، والثاني باطل، وإلاَّ لكان الإنسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا: الإنسان موجود فائدة، ولكان مفاد قولنا: الإنسان موجود وقولنا: والإنسان إنسان واحداً، ولما أمكن تصوّر أحدِهما مع الغفلة عن الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التّوالي الباطلة، وبطلان كلٍّ من هذه التّوالي مستلزم لبطلان المقدّم، فتعيّن الشقّ الأوَّل، وهو كون كلٍّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التّحليل الذّهني، مع اتّحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر.

أقول: قوله: «فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكنٍ عين ماهيّته» هذا ما لم يثبت، فلا يترتَّب على حكمٍ لم يثبت حكمٌ، وليس المراد بالترتّب توقّفه عليه، بل ليكونا [يكونا خ ل] مذهباً خاصّاً مركباً من مسألتين، فكأنَّه قال: قد ثبت شقّ، فإذا ثبت توجّهنا إلى الآخر، فقيل له: إنَّ الأوَّل لم يثبت فارجع إليه أو فارجع عنه.

أين البطلان؟:

وقوله: «فلا يخلو إمَّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى

والمفهوم أو لا يكون والثَّاني باطل» وأقول: من أين جاء البطلان، لأنَّه إن كان وجود كلّ ممكن عين ماهيّته من جميع الجهات لم يكن بينهما مغايرة، فلا يكون الثاني باطلاً، وإن كان وجود كلّ ممكن عين ماهيّته باعتبار، أو في حالٍ لم يكن بينهما اتّحادٌ من كلّ جهةٍ، فلا يكون الثَّاني باطلاً مطلقاً، بل في حالٍ دون حالٍ، ولا يلزم منه كون اللّفظين مترادفين، ويكون لقولنا: الإنسان موجود فائدة، وبيان هذا أنَّ الإنسان هو الذَّات المعلومة الَّذي هو الحيوان النَّاطق، فأنتَ ما تريد بالوجود الَّذي حملته عليه أهو النَّاطق، أم هو الحيوان، أم هما المجموع، أم شيء آخر؟ فإن أردتَ به الثَّالث وأنَّه هو مصداقه لم يكن بينهما مغايرة، وإن كان اللّفظان مترادفين وإن أردتَ به ما سوى الثَّالث لم يكن عينه، ومثله قولك: الإنسان موجود، وقولك: الإنسان إنسان، فإنَّ موجود المحمول إن كان هو الإنسان، أي الحيوان النَّاطق، كان المفادُ واحداً، وإلاَّ فليس هو عين الإنسان، والوجود المحمول هو المعبّر عنه بـ(هست) بالفارسيَّة أو المعنى المصدري، وهو في الحقيقة محمول على الماهيَّة المتّصفة بذلك، وهي وجه الماهيَّة الحقيقية لا ذاتها، فالحقيقة هي المتحصّلة بالإيجاد، والمحمول هو المعنى المصدري الَّذي هو أثر الإيجاد، والموضوع هو ذلك الوجه، والمتحصّلة هي الكلّ. هذا مجمله ومفصّله أنَّ الوجود الحقيقي ليس هو المحمول، بل هو الموضوع، والمحمول هو الماهيَّة الأولى، أي الانفعال كما ذكرنا، ومعنى ذلك أنَّه تعالى لمَّا خلقه انخلق، فخلقه هو النّسبة من فعل الله، وانخلق هو نسبة الممكن من نفسه، وكلاهما من صنع الله، فوجب الاعتباران في كلٍّ منهما.

فجهة الصّنع لهما هو الوجود الحقيقي، وهو المعبّر عنه

بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1] وهو الفؤاد الّذي هو محلّ المعرفة الّتي ضدّها الإنكار.

وجهة الممكن من نفسه من حيث هو هو هي الماهية. هذا بلغة أهل الحق عليهم السلام.

لغة القوم:

وأمّا بلغة القوم، فإذا قلتَ: زيد موجود، فالمحمول هو الوجود، والوجود الحقيقي هو الموضوع. وأمّا المحمول فهو المفهوم المصدري أو المعنى البسيط الّذي هو هست، وليس شيء منهما حقيقة زيد لا وجوده ولا ماهيّته بخلاف قولك: الإنسان إنسان، فإنَّ المحمول هو عين الموضوع، فهذا هو عينه في الخارج، ولا يكون غيره في الذّهن. وأمّا موجود في قولك: الإنسان موجود مثلاً، فهو غير الإنسان، ولو كان هو عينه لما حمل عليه ضدّه، فلا يصحّ إذا كان عَينه أن تقول: الإنسان معدوم، فلما جاز ضدّه علم بأنَّ هذا الموضوع يعتورانِ عليه.

وقوله: «فتعيَّن الشقّ الأوَّل وهو كون كلٍّ منهما غير الآخر» وهو صحيح، كما أنَّ التوالي المذكورة باطلة، وكذا تقييده بقوله: «بحسب المعنى عند التّحليل الذّهني مع اتحادهما ذاتاً وهويَّة في نفس الأمر» فإنَّه باطل، إذ لو اتّحدا ذاتاً وهويَّة في نفس الأمر لما أمكن تحليلهما في الذّهن، كما لا يمكن تحليل الإنسان إنسان، إلاَّ عند تعدّد اللّفظين، بأن تتصوَّر لفظ الإنسان وتتصوَّر أنَّ لفظ إنسان [الإنسان خ ل] حملَ على الأوَّل مع اتحاد المعنى ذهناً وخارجاً.

---

(١) البحار: ج٢، ص٣٢، باب ٩. عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢. مصباح الشريعة: ص١٣.

في قول المصنف:
بقي الكلام في اتصاف الماهية بالوجود...

قال: بقي الكلام في كيفيَّة اتصاف الماهيَّة بالوجود بحسب المغايرة الاتصافية في ظرف التّحليل العقلي، الَّذي هو نَحوٌ من أنحاء وجود شيء في نفس الأمر بلا تعمل واختراع وذلك، لأنَّ كلّ موصوف بصفة أو معروض لعارضٍ فلا بدَّ له من مرتبة من الوجود، ويكون متقدماً بحسبه على تلك الصِّفة، إذ ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له، فعروض الوجود إمَّا للماهيَّة الموجودة أو غير الموجودة أوْ لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً، فالأوَّل يستلزم الدّور أو التّسلسل، والثَّاني يوجب التناقض، والثَّالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

أقول: لمَّا كان يذهب إلى اتحادِ الوجود بالماهية خارجاً، وإلى تغايرهما ذهناً وإلى أنَّ الوجود عارضٌ على الماهيَّة في الذّهن، فذكر الوجهين الأوَّلين، وذكر هنا الثَّالث، فقال: «في كيفية اتّصاف الماهيَّة بالوجود بحسب المغايرة الاتصافيَّة في ظرف التّحليل العقلي الَّذي هو نحو من أنحاء شيء» يعني أنَّه في الذّهن يكون عارضاً عليها، وقد ذكر قبل أنَّ الموصوف قبل الصِّفة، فيكون عروضه على ماهية موجودة قبل عروضه، إذ لو كانت موجودة به لم يكن عارضاً لها.

الوجود مغاير للماهية في الخارج:

وقوله: «نحو من أنحاءِ وجود شيء» أي نوع من أنواع وجود شيء، يعني أنَّ ظرف التّحليل العقلي وما يحلّ فيه نوع من الوجود في نفس الأمر بلا تحمُّل واختراع أي بغير صنع، وهذا من جملة الأوهام الباطلة، وهو أنَّ الشّيء الَّذي إذا لوحظ لنفسه يعني لا مع وجودٍ أوْ عدمٍ كان له نوع وجود غير معتمل ولا مخترع، أي لم يصنع نفسه ولم يصنعه غيره، وقد قام الدّليل القطعي من العقل والنّقل على أنَّ كلّ ما سوى الله سبحانه ممَّا يصدق عليه السّوى فهو محدث والله سبحانه خالقه، فقوله: «بقي الكلام في الشقّ الثالث الَّذي هو كيفية اتصافها بالوجود» وقوله: «وذلك لأنَّ كلّ موصوف» توطئة [قد ـ خ] يستدلّ به، والإشارة إلى النّحو من أنحاء وجود شيء قال: «لأنَّ كلّ موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بدَّ له ـ أي الموصوف والمعروض ـ من مرتبة ـ أي من كون ومقام ـ من الوجود» يتقدّم فيه أو يفرض تقدّمه فيه على الصّفة أو العارض بحسبه، أي بحسب ذلك المقام أو الرّتبة من أحد طرفي الوجود الخارجي أو الذّهني، إذ ذلك العارض غير موصوف له [به خ ل] ولا معروض عليه ليتأخَّر المعروض عنه.

فعلى هذا الفرض من أنَّ الوجود عارض لها في الذّهن يكون عروضه إمَّا للماهيَّة الموجودة الَّتي اتّصفت بالوجود قبل عروضه أو غير الموجودة، أي الَّتي لم تتّصف به بل اتّصفت بالعدم، والَّتي لم تتّصف بالوجود واللاوجود، أو لم يلحظ فيها شيء جميعاً، أي سلب عنها الوجود والعدم في نفس الأمر، أو في الوجدان والاعتبار.

فالأوَّل: أي عروضه للماهيَّة الموجودة يستلزم الدّور، لأنَّ

عروضه متوقّف على وجودها، ووجودها متوقف على عروضه، إذ لا وجود لها بدونه، أو يستلزم التسلسل لترتّب الوجودات العارضة لها بعضها على بعضٍ لا إلى نهاية.

والثّاني: يوجب التّناقض لاستلزام المعروضيَّة للوجود حال اتّصافها بالعدم.

والثّالث: يقتضي ارتفاع النّقيضين، إذ لا يخلو المحلّ من أحدِهما.

فإذا تعذَّرت الثلاثة الوجوه بعد ثبوت التغاير بينهما في الذهن ولزوم حمل أحدهما على الآخر لثبوت عدم جواز الانفكاك، فلا بدَّ أن يكون للمعروض تقدّم معنوي خارج عن الأقسام الخمسة للتقدّم، لا يلزم منه شيء من هذه الفروض الثلاثة على نحو ما يذكره بعد هذا، وأنت إذا نظرت بعين البصيرة طلباً للحقّ خاصَّة رأيتَ لهذا المحقّق في استنباطاته، خصوصاً في المسألة تكلّفاتٍ وتعسّفاتٍ ليس لها من الحقّ اسم ولا رسم، وإنَّما هي مجرَّد احترازاتٍ وتوقّياتٍ ممَّا يرد عليه لا تخفى على أحدٍ، إلاَّ على من نظر إلى هذا الرَّجل بنفسه، مع ما ملأ قلبه وسمعه من شهرة تحقيقه وتدقيقه، بحيث لو ألقى إليه مثل هذا الكلام غير عالم بأنَّه لذلك العالم الكبير المحقّق لضرب به عرض الحائط، فإذا تأمَّلتَ في توجيهاته هذه وجدته قد انقطع نَفَسه من التمحّلات الباطلة ليتستَّرَ بها، ألا ترى تطويله للكلام وتنقّلاته من مقام إلى مَقامٍ ليحصل له المرام، فواللَّهِ ما دعاني إلى مثل هذا الكلام شيء أجده في نفسي عليه، وما بيني وبينه شيء إلاَّ ما أعتقده وأدين الله به، وحسبي الله وكفى به حسيباً.

فإن قلت: فما جوابك أنت في هذا؟

قلتُ: جوابي إنَّ الوجود مغاير للماهيَّة في الخارج على ما سمعتَ منِّي مراراً وما في الذهن كلّه انتزاعي من الخارج، فما كان متّحداً خارجاً اتحاداً حقيقياً كزيد مثلاً، فإنَّه واحد في الخارج والذّهن، وما كان متعدّداً كزيد وحركته حقيقة أو بالاعتبار كزيد من حيث إنَّه جسم ورُوح وعقل، فهو متعدِد في الخارج وفي الذّهن، ولا يكون شيء متغايراً في الذّهن إلاَّ إذا كان كذلك خارجاً أو في نفس الأمر، فالوجود الَّذي هو حقيقة الموجود، أي الَّذي به تحقّقه فهو معروض للماهيَّة في الخارج وفي الذّهن على ما ذكرنا مراراً.

أمَّا في الخارج فمن حيث الواقع أنَّ زيداً كلّه من حيث كونه أثراً لفعل الله سبحانه، فهو وجود، ومن حيث إنَّه هو ماهيَّة، والثَّاني عارض للأوَّل ومغاير له.

وأمَّا من حيث الآثار، فما كان من أعماله طاعة فهو من وجوده، لأنَّه خير كلّه لا يعصي الله سبحانه، ويجد زيد في نفسه أنَّ فعله لما هو طاعة ليس من داعي نفسه، بل من امتثال أمر الله.

وما كان منها معصية فهو من ماهيّته، لأنَّها ظلمة لا تطيع الله سبحانه، ويجد زيد في نفسه أنَّ فعله لما هو معصية ليس من الله تعالى ولا من امتثال أمره تعالى، بل من شهوة نفسه ومَيْلِها.

وصدور الطَّاعة من زيد والمعصية وهما ضدَّان متغايران، يدلُّ على أنَّ مبدأ كلٍّ منهما غير مبدأ الآخر، وأنَّهما متغايران في الخارج.

وأمَّا تغايرهما في الذّهن فكما في الخارج، فلا تجد ما من فعل الله محمولاً على ما من نفسه بل بالعكس.

وأمَّا الوجود المحمول في الذّهن على ماهية زيد فليس هو جهته الَّتي من فعل الله تعالى، إذ لا تجد الجهة الَّتي من فعل الله عارضة على

الجهة الَّتي من نفسه، بل المحمول هو مفهوم الوجود العام المطلق إذ [أو خ ل] البسيط أي الحصول والكون في الأعيان، فإنَّه صفة عارضة لزيد في الخارج وفي الذّهن بخلاف الحصول الذَّاتي الَّذي به التحقّق، فإنَّه هو الشّيء، سواء اعتبرته وجوداً لأنَّه من ربّه أو ماهيَّة لأنَّه هو، فالعارض صفة عارضة ذهناً وخارجاً، والمعروض موصوف ذهناً وخارجاً إلاَّ في القضايا الكواذب، كما إذا قلتَ زيدٌ فرسٌ صاهل وتصوَّرت أشياء في هذا أو في غيره باعتبار مفاد اللّفظ الكاذب أو ما تتخيَّله، فإنَّ ذلك على أنحاء لا فائدة في ذكرها، وإن كان أكثرها على خلاف ما هو المعروف بين النَّاس.

العارض في الذهن للماهية صفتها:

والحاصل في التصوّرات الصّحيحة والقضايا الصَّادقة لا يخالف الذّهن إلاَّ في صرف شيء منه إلى ما يشاركه في اللفظ أو الصِّفة أو غيرهما، مثل قول المصنف في أنَّ الوجود هو حقيقة الموجود وهو الَّذي به التحقّق، وعليه تحمل الماهيَّة خارجاً وتصدق عليه، وفي الذّهن هو غيرها ومحمول عليها وعارض لها، وهو كلام صحيح ظاهراً كل على حدة، يعني أنَّ الوجود الَّذي به التحقّق وهو ما به الكون في الأعيان، أي الشّيء لا الكون في الأعيان، فهو كما وصفَهُ في الخارج في الجملة، وهو الوجود الموصوفي. وأمَّا العارض في الذّهن للماهية وهي معروض له فهو صحيح، ولكنَّه غير ذلك الوجود، لأنَّ العارض هو الصفتي الفعلي أو اللاَّزم الذَّاتي وهذا غير ذلك، لأنَّ العارض في الذّهن للماهيَّة هو صفتها، وهو عارض لها في الخارج، فلمَّا أخذ للذّهن غير ما أخذ للخارج من جهة توافق الاسمين، كتوافق اسم الشَّمس للقرص وللشُّعاع الواقع على الجدار صرفه بالاسم إلى غيره، فإن كنتَ الآن ترى أنَّ الشُّعاع

عارض على قرص الشَّمس والقرص معروض في الخارج وفي الذّهن، ترى القرص عارضاً للشُّعاع، لأنَّ الشُّعاع اسمه الشَّمس، فيكون معروضاً في الذّهن، لأنَّ المسمَّىٰ به ـ أي القرص ـ معروض في الخارج، والمصنف هكذا فعل.

في قول المصنف:
والاعتذار بأن ارتفاع النقيضين...

قال: والاعتذار بأنَّ ارتفاع النّقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع غير نافع هٰهنا، لأنَّ المرتبة الَّتي يجوز خلوّ النّقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدَّ من أن يكون لها تحقّق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيَّة بالقياس إلى العوارض، فإنَّ للماهيَّة وجوداً مع قطع النّظر عن العارض، ومقابله كالجسم بالقياس إلى البياض ونقيضه، وليس لها مرتبة وجود مع قطع النّظر عن وجودها، فقياس عروض الوجود للماهيَّة كقياس عُروض البياض للجسم، وقياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم في المرتبة [مرتبة خ ل] وجوده عن البياض واللأَّبياض قياس بلا جامع، إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيَّة فرعاً على وجودها إذ لا وجود لها إلاَّ بالوجود.

أقول: الاعتذار للاحتمال الثَّالث، أعني قوله: «أوْ لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً» حيث قال: «إنَّه يقتضي ارتفاع النّقيضين» وهو ـ أي الاعتذار ـ أنَّهم قالوا بجواز ارتفاع النّقيضين، فقال: «إنَّ هذا غير نافع هٰهنا، لأنَّ المرتبة الَّتي يجوز فيها خلوّ النّقيضين عنها هي ما تكون من مراتب نفس الأمر» يعني إذا نظر إلى الشّيء من حيث هو فإنَّه لا متحرّك ولا ساكن مثلاً، لأنَّك إذا نظرت إلى نفس الذَّات

في نفس الأمر مع قطع النّظر عن الأفعال وصفاتها الخارجة، فإنَّ الجسم هو مادَّة وصورة، وليس في هذا النّظر كونه متحرّكاً أو ساكناً كما هو حال مراتب نفس الأمر، بخلاف ما نظرنا بصدده، فإن نظرنا في وجود الشّيء وعدمه فلا يجوز فيه ارتفاع النّقيضين، كما إذا نظرت إلى الجسم من حيث كونه متحركاً أو ساكناً، فإنَّه لا يجوز ارتفاع النّقيضين إلاَّ أنَّه لا بدَّ أن يكون له تحقّقٌ ما سابق على النّقيضين، وذلك كالماهيَّة فإنَّ لها في مرتبتها بالنّسبة إلى عوارضها وجوداً ما، مع قطع النظر عن العارض ومقابله مثل الجسم بالنّسبة إلى البياض ونقيضه.

وأمَّا الماهيَّة بالنّسبة إلى وجودها ليس لها وجود مع قطع النظر عنه، أي مع فسخه منها فلا تقاس الماهيَّة بالنّسبة إلى وجودها بما سواها وهو قوله: «فقياس عروض الوجود للماهيَّة كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوّها ـ إلى قوله ـ واللاَّبياض قياس بلا جامع»، لأنَّ القياس عند من أجازه لا بدَّ له من جامع يجمع بين المقيس والمقيس عليه، وأمَّا مع الفارق فلا يجوز اتفاقاً، ثمَّ علَّل حصول الفارق بقوله: «إذ قيام البياض» الخ.

في قول المصنف:
والتحقيق في هذا المقام أن يقال بعدما أشرنا إليه...

قال: والتّحقيق في هذا المقام أن يقال بعدما أشرنا إليه من أنَّ عارض الماهيَّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيَّة في الوجود وغيره في التحليل العقلي أنَّ للعقل أنْ يحلّل الموجود إلى ماهيَّة ووجود، وفي هذا التّحليل يجرّد كلاًّ منهما عن صاحبه ويحكم بتقديم أحدهما على الآخر واتّصافه به، أمَّا بحسب الخارج فالأصل والموجود هو الوجود، لأنَّه الصَّادر عن الجاعل بالذَّات، والماهيَّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيَّات اللاَّحقة، بل حملها عليه واتّحادُها به بحسب نفس هويّته وذاته، وأمَّا بحسب الذّهن فالمتقدّم هي الماهيَّة، لأنَّها مفهوم كلّي ذهنيّ تحصل بكنهها في الذّهن، ولا يحصل من الوجود إلاَّ مفهومه العام الاعتباري، فالماهيَّة هي الأصل في القضايا الذّهنيَّة لا الخارجيَّة، والتقدُّم هنا تقدّم بالمعنى والماهيَّة لا بالوجود، فهذا التقدُّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

أقول: «قوله: إنَّ عارض الماهيَّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيَّة في الوجود وغيره في التّحليل العقلي» لا شكَّ أنَّ المتحد بها في الخارج غير المغاير لها في الذّهن، وهذا كما تقدَّم كلام دائر مدار اللّفظ، لأنَّ المتّحد في الخارج اسمه الوجود، والمغاير

في الذّهن شيء آخر اسمه الوجود، وهذا من عجيب المغالطات، كما لو قلتَ: الشَّمس لا يمكن أن تنالها بيدك في السَّماء وتنالها بيدك إذا وقعت في الأرض، يعني تنال شعاعها، ويقول: «التّحقيق في هذا المقام» ويريد شيئاً واحداً في الذهن يعرض للماهيَّة وفي الخارج هو يتّحد بالماهيَّة، وهو شيء واحد، ويفسّر الَّذي في الخارج بالأصل ويقول: «فالأصل والموجود هو الوجود، لأنَّه الصادر عن الجاعل بالذَّات والماهيَّة متّحدة به محمولة عليه» وهو مغاير لها في الذّهن، ولا يحصل ـ يعني في الذّهن ـ من الوجود إلاَّ مفهومه العام الاعتباري، فهي تحصل في الذّهن بكنهها، وهو لا يحصل فيه إلاَّ مفهومه [مفهوم خ ل] العام الاعتباري، فمعنى كلامه أنَّ الوجود في الخارج اتّحدت بالماهيَّة هي ذات والماهيَّة محمولة عليه وفي الذّهن هي بكنهها تنتقِل إلى الذّهن وتكون معروضة لصفة الوجود، وصفة الوجود الخارجي الاعتبارية محمولة على كنه الماهيَّة في الذّهن، فالوجود في الخارج متقدّم عليها وهي متقدِّمة عليه في الذّهن بالمعنى والمفهوم، يعني بقوله: «بالمعنى» الاحتراز عن الإلزام بكونها متقدِّمة على الوجود، مع أنَّها به كانت، فينبغي له أن يقول: هو متقدّم عليها في الخارج، لأنَّه الأصل، وهي محمولة عليه، وفي الذّهن متقدِّمة عليه بالوجود، ولا محذور لأنَّه يريد بالوجود الَّذي تقدَّمت عليه هو المفهوم الاعتباري العامّ، وهو صفة له عارضة عليه في الخارج وعلى ما اتّحد به، فالوجود وما اتّحد به متقدّم في الوجود، والتحقّق على الصِّفة الَّتي هي العامّ الاعتباري، فلا يحتاج إلى أن يتكلَّف ويتصدَّع، بأن يجعلها متقدِّمة على ذلك العامّ الاعتباري العارض لها بحسب المعنى.

الماهية هي الأصل في القضايا الذهنية:

وقوله: «فالماهيَّة هي الأصل في القضايا الذّهنيَّة» صحيح لأنَّ المحمول عليها هو العارض الخارج، ولو أُريد الحقيقي لما خالف الذّهن الخارج لأنَّه مرآة له تنطبع فيه صور ما كان في الخارج، وإن خالفت ما هو محقّق في الخارج فهي كاذبة، فإذا كان المحقّق عنده أنَّها محمولة في الخارج، فإن حمل عليها شيء آخر فلا ضرر، وإن حمل عليها في الذّهن ما هي محمولة عليه في الخارج بعد تحقّق ذلك فهي كاذبة.

هل الماهية تتقدم على الوجود؟:

وقوله: «وهذا التقدُّم خارج عن الأقسام الخمسة»، يعني التقدُّم بالمعنى من جهة أنَّه مخالف لها في اللفظ، وإلاَّ فهو منها في الحقيقة، فهذا التقدُّم الذاتي، والوقتي، والمكاني، والشَّرفي، لأنَّ المعنى مقدّم على الرَّقيقة، والرَّقيقة مقدّم [مقدّمة] على الصّورة، والصّورة مقدّم [مقدّمة] على الطَّبيعة، وعلى كلّ تقدير فالمعنى هو الحقيقة وهي للشّيء عندنا على قسمين: حقيقته من ربّه وهو الوجود والفؤاد، أعني ما عناه عليه السلام في قوله عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنَّه ينظر بنور اللَّهِ»[1] وحقيقته من نفسه وهي الماهيَّة، وهذه [وهاتان] الحقيقتان ظهرتا في الكون دفعة وبالذَّات، فحقيقته من ربّه متقدِّمة على حقيقته من نفسه، فليس للماهيَّة تقدّم، بل إمَّا أن يكون الوجود متقدِّماً أو مساوقاً لها، وإمَّا العارض الَّذي يعرض لها في الذّهن هو المفهوم العامّ الاعتباري، وهو كون وصفيّ، فإذا كانت

---

(١) أمالي الطوسي: ص٢٩٤، المجلس ١١. بصائر الدرجات: ص٣٥٥، باب ١٧. البحار: ج٢٥، ص٢١، باب ١.

الماهيَّة متّحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدِّمة على الصِّفة، لما قرَّرنا سابقاً من أنَّ الوجود لم يتحقَّق قبل لزوم الماهيَّة له، لأنَّها انفعاله عند تعلّق فعل الله بتكوينه، فتقدّمها على ذلك الوجود العارض تقدّم الموصوف على الصِّفة [صفته خ ل].

في قول المصنف:
فإن قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل...

قال: فإن قلت تجريد الماهيَّة عن الوجود عند التّحليل أيضاً ضربٌ من الوجود لها في نفس الوجود، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيَّة في اتّصافها بمطلق الوجود، مع أنَّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود، قلنا: هذا التّجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن لا يلاحظ عند التّجريد هذا التّجريد، وأنَّه نحو من الوجود، فتتّصف الماهيَّة بالوجود المطلق الَّذي جرّدناها عنه.

أقول: السّؤال المفروض بأنَّه قد ثبت أنَّ الماهيَّة في نفس الأمر صفة للوجود، كما حكمتم عليها في حال الاتّحاد خارجاً بكونها محمولة عليه، والمحمول صفة، فإذا جرّدت عن الوجود عند التحليل العقلي من الاتّحاد الخارجي، كان ذلك التّجريد نوعاً من الوجود المطلق لها كان حينئذٍ عارضاً لها، فهي قبل التّجريد في رتبة الصِّفة، وتجريدها لا يخرجها عن مطلق الوجود، ليجوز أن تكون في مرتبة الموصوف، فهي حال التّجريد في رتبتها لعدم خروجها عن مطلق الوجود أصلاً، فإذا كان عارضاً لها كانت في ظاهر الحال في رتبة الموصوف، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيَّة من أنَّ الصفة لا تكون في رتبة الموصوف وإن سلبت عن الاتِّصاف، فأجاب بأنَّ هذا التّجريد وإن كان يلزمه نحو من الوجود المطلق، وإلاَّ لمَّا كان المجرد شيئاً

يصح أن يكون معروضاً لعدم شيئيّته، لأنَّ التّجريد نحو من الوجود، لأنَّه وجود تجريدٍ، فلم تخرج الماهيَّة عن رتبتها في كونها صفة، إلاَّ أنَّه لمَّا كان للعقل أن يُجرِّدَ كان له ألاَّ يلاحظ التّجريد وأنَّه نحو من الوجود، وإلاَّ لاتّصفت بما جرّدت عنه.

في قول المصنف:
فهذه الملاحظة التي هي عبارة...

قال: فهذه الملاحظة الَّتي هي عبارة عن تخلية الماهيَّة عن جميع الوجودات، حتَّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية الَّتي هي أيضاً من الوجود في الواقع من غير تعمّل لها اعتباران: اعتبارُ كونها تجريداً وتعرية، واعتبار كونها نحواً من الوجود، فالماهيَّة باعتبار الأوَّل موصوفة بالوجود وباعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة، فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار، وليست حيثيَّة أحد الاعتبارين غير حيثيَّة الاعتبار الآخر، ليعودَ الإشكال جذَعاً من أنَّ الاعتبار الَّذي به تتّصف الماهيَّة بالوجود، لا بدَّ فيه أيضاً من مغايرته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعيَّة، وذلك لأنَّ هذا التّجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنَّه شيء آخر غيره، فهو وجود وتجريد عن الوجود، كما أنَّ الهيولى الأُولى قوَّة الجوهر الصوريَّة وغيرها، ونفس هذه القوَّة حاصلة لها بالفعل، ولا حاجة لها إلى قوَّة أُخرى لفعلية هذه القوَّة، ففعليتها قوَّتها للأشياء، كما أنَّ إثبات الحركة عينُ تجدّدها، ووحدة العدد عين كثرته، فانظر إلى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيّات، حتَّى أنَّ تجريد الماهيَّة عن الوجود أيضاً متفرّع على وجودها.

أقول: قوله: «فهذه الملاحظة» تفريع على جوابه قبل تمامه

[لإتمامه ـ خ] فهو للتتميم أي أنَّ تخلية الماهيَّة وتعريتها عن جميع الوجودات حتَّى عن هذه الملاحظة، فإنَّها من الوجود في نفس الأمر من غير تعمّلٍ، يعني أنَّ الوجود يحصل بالتّعرية والتّجريد من غير تحصيل لها، أي للملاحظة اعتباران:

الأوَّل: اعتبار كونها تجريداً للماهيَّة عن الوجود وتعرية.

والثاني: اعتبار كون الملاحظة للماهيَّة عند التّجريد نحواً من الوجود.

الماهية وصفتها بالوجود:

فالماهيَّة باعتبار كون الملاحظة تجريداً لها موصوفة بالوجود الَّذي هو وجود التّجريد عن الوجود، وباعتبار الآخر، وهو عدم ملاحظة التّجريد عند التجريد تكون الماهيَّة مخلوطة من الاتِّصاف بالتّجريد لوقوعه، ومن عدم الاتِّصاف لعدم الملاحظة، فتكون غير موصوفة لأنَّ جهة الاتِّصاف الَّتي هي ملاحظة التّجريد غير ملحوظة، فلا تكون بها موصوفة، بعدمها ولا بعدم التجريد لوقوعه، فمن حيث الاعتبار الأوَّل كانت معروضة، لأنَّها حينئذٍ في رتبة الموصوف بخلاف الثاني لبقائها على رتبتها من الصِّفة، فلم تنفسخ ضابطة الفرعيَّة، فلا يعود الإشكال جذعاً شابّاً أي جديداً، لعَدم اختلاف الحيثين، إذ لو فرض أنَّ ما اتّصفت به في هذا الاعتبار مغاير لما كانت له صفة لكانت حينئذٍ أي في حالة عروض الوجود لها في رتبة الصِّفة، فتنفسخ قاعدة الفرعيَّة، بل لمَّا خلعت عن رتبة التابعيَّة بالتّحليل وألبسَتْ حلَّة المتبوعيَّة، جعلت متبوعة بهذا الاعتبار لما كانت تابعة له قبله، فقد كان تجريدها عن الوجود إثبات نحو من الوجود الَّتي جردت عنه لها، كما كانت الهيولى، أي المادَّة المطلقة

قوَّة صوريَّة وغير صوريَّة للجوهر، أي قواماً له بمادَّته وصورته، ونفس تلك القوَّة والقوام حاصلة للهيولى بغير شيء غيرها، وإثبات الحركة لمثل الأفلاك وغيرها عين تحقّقها ونفس تجدّدها، ووحدة العدد كالعشرة عين تكثّرها من الأفراد، وأمثال ذلك كما أشار إليه عليه السلام في الدُّعاء «يمسك الأشياء بأظِلّتها»[1] و«كما أقامك بك لا بغيرك» ثمَّ قال تأكيداً لهذه الاتّحادات: «فانظر إلى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيَّات، حتَّى أنَّ تجريد الماهيَّة عن الوجود كان وجوداً لها متفرعاً على وجودها» يعني أنَّه وجود تجريد عن الوجود وهو وجود.

منعان لتدقيقات المصنف:

والحاصل أنَّ تدقيقاته هنا وإن كانت في ظاهر الأمر مقبولة لكنَّها في نفس الأمر فيها منعان:

أحدهما: إنَّ هذا الاتّحاد مبني على قواعدهم المعلومة المحصّلة من مدلولات القضايا الصناعيَّة الَّتي مردها إلى مجرَّد التسمية اللّفظيَّة كما ذكرنا مراراً.

وثانيهما: على فرض تسليم هذه الظواهر يلزمه قبول أشياء كثيرة نفاها، ولا تصحّ هذه إلاَّ بقبول ما نفاه، ولولا خوف التطويل بلا طائل لذكرتها، إلاَّ أنَّ هنا حرفاً واحداً أشير إليه، وهو أنَّ الماهيَّة عنده وتحليلها وعروض الوجود لها أُمور ذهنيَّة اعتباريَّة ليست موجودة كما ذكر فيما مضى ويذكر فيما بقي وقد أنكرنا عليه في جعلها عدمية أنَّ عندنا كل ما يدلُّ عليه لفظ فهو محدث ما خلا الله. روى الصدوق

---

(١) الكافي: ج١، ص٩١. البحار: ج٤، ص٢٨٦، باب ٤. التوحيد: ص٥٧، باب ٢.

في كتاب التَّوحيد بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اسم الله غير الله وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، وأمَّا ما عبرت الألسن عنه أو عملت الأيدي فيه فهو مخلوق، والله غاية من غاياته والمغيّا غير الغاية، والغاية موصوفة، وكلّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى [ما ـ خ] لم يكوّن، فتعرف كينونته بصنع غيره، ولم يتناهَ إلى غاية إلاَّ كانت غيره لا يذلّ مَن فهم هذا الحكم أبداً وهو الدّين الخالص فاعتقدوه وصدّقوه وتفهّموه بإذن الله (عزَّ وجلَّ) ـ إلى أن قال عليه السلام ـ: لا يدرك مخلوق شيئاً إلاَّ بالله، ولا تدرك المعرفة إلاَّ بالله، والله خلو من خلقه، وخلقه خلو منه»[1] الحديث.

والحاصل، من جعل الوجود حقيقة في نفس الأمر فلا يجده عارضاً لا خارجاً ولا ذهناً، وإذا وجده عارضاً فإنَّما وجد شيئاً غيره سمَّاه وجوداً، ومن جعله صفة فالأمر على العكس، ومخالفة الذّهن للخارج [في الخارج خ ل] مخالفة للواقع في أحد الظّرفين والله سبحانه ولي التّوفيق.

---

(١) البحار: ج٤، ص١٦٠، باب ١. التوحيد: ص١٤٢، باب ١١.

في قول المصنف:
وليعلم أن ما ذكرنا تتميم لكلام القوم...

قال: وليعلم أنَّ ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود، وأمَّا نحن فلا نحتاج إلى هذا التعمق، لما قرَّرنا أنَّ الوجود نفس الماهيَّة عيناً، وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشّيء لا ثبوت شيء له، فلا مجال للتّفريع هٰهنا، فكان إطلاق الاتّصاف على الارتباط الَّذي بين الماهيَّة ووجودها من باب التوسّع والتجوّز، لأنَّ الارتباط بينهما اتّحاديّ لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله في النّوع البسيط عند تحليل العقل إيَّاه إليهما، من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادَّة وصورة عقليَّان.

أقول: ما ذكره على مذاق القوم، وهو مأخذ قوله بما سمعتَ كما يظهر لمن تتبّع كلامه وفهم مرامه، والقوم لم يسلكوا مسلكه وإن كان يسقى بماءٍ واحد كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ذَهبَ من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعضٍ، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر الله لا نفاد لها»(١) انتهى.

---

(١) الكافي: ج١، ص١٨٤. البحار: ج٢٤، ص٢٤٩، باب ٦٢. تفسير فرات: ص١٤٢.

الوجود نفس الماهية عيناً أم لا:

قوله: «إنَّ الوجود نفس الماهيَّة عيناً» قد مر فيه الكلام ونقول أيضاً: إذا كانا متحدين في زيدٍ في الخارج هل لزيد حقيقة يعرّف بها؟، وحدّ حقيقي يعرف به غيرهما أم لا؟، فإن كان له حقيقة وحدّ حقيقيين غيرهما، فهما صفتان خارجتان، ولا يقول به، وإلاً فهما المادَّة والصّورة أو الحيوان والنَّاطق، لأنَّ زيداً لا يعرف ولا يحدّ إلاً بهذين.

ثمَّ هذانِ المتّحدان هما الآن هما أم غيرهما؟، فإن كانا الآن إيَّاهما فالاتّحاد المدعى مجازي فزيد مركَّب منهما ووقوع الطَّاعة والمعصيَّة من زيد يشهدان بذلك كما تقدَّم، وإن كانا غيرهما فظاهر البطلان، ولا يقع عليهما حينئذٍ التّحليل إلاً باعتبار ما قبل الاتّحاد إن كان واجب الوقوع للموجب وإلاً لم يصحّ، لأنَّ الاتّحاد حينئذٍ إضافي لا مزجي كما هو شأن كلّ متغاير المفهوم، وإن كان الاتحاد من قبيل اتّحاد الجنس والفصل في النّوع البسيط كما هو مراده وصرَّح به هنا وفيما قبل وبعد فلزيد حقيقتان: أحدهما وجود وماهيَّة، والأُخرى حصَّة من الجنس والفصل، وعندنا ثالثة لا ندري كيف نصنع بها، وهي المادَّة والصّورة، فهل هي الأُولى، أم الثانية، أم غيرهما؟، وهل الجميع ثلاث أم واحدة تكثرت باعتبار التّعبيرات أو جهات التعبير عنها؟، وعلى تقدير التعدّد فأيُّها الَّتي يعرف بها زيد ويحدّ؟ قل لي بما يظهر لك.

هل هما مادة وصورة عقليان؟:

وأمَّا قوله: «الوجود نفس ثبوت الشّيء لا ثبوت شيء له» فقد تقدَّم أنَّ هذه العبارة لا تؤدِّي مطلوبه، لأنَّ مطلوبَه أنَّ الوجود هو الشّيء من

حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام، أو ثبوته بنفسه لا بغيره كما فيما تقدَّم من أنَّ الوجود وجد بنفسه، والماهيَّة موجودةٌ به، وعبارته هذه بذلك المقام، وهو أنَّه وجد بنفسه والماهيَّة وجدت به أَلْيَق.

وقوله: «هما مادَّة وصورة عقليَّان» يعني أنَّ النّوع في الأصل مركَّب من حصَّة من الجنس ومن الفصل، وهما في الخارج متّحدتان في الوجود، ويريد بالنّوع الحقيقي الَّذي اتفقت أفراده، وإنَّما خصَّ البسيط كالعقول مبالغة في الاتّحاد، وإن كان يحصل مراده من المركَّب كالإنسان، لأنَّ مراده أنَّ حصَّة جنسه وفصله متّحدان في الوجود، أي الخارج، مع كونهما موجودين، فاتِّصاف الوجود بالماهيَّة في الخارج مع كونهما موجودين فيه اتِّصاف اتّحاديّ من قبيل اتِّصاف الجنس بالفصل في الخارج في النّوع البسيط، فإنَّ اتِّصاف جزأيه مع تحققهما في الخارج اتّحادي، وهذا من حيث هما خارجيَّان لا من حيث هما مادة صورة عقليَّان، فإنَّهما من هذه الحيثيَّة لا تحقّق لهما في الخارج.

وعلى الظَّاهر من كلامه في التمثيل هنا لا في ما تقدَّم أنَّ الوجود كالجنس، والماهيَّة كالفصل يعكس ما يفهم من تمثيله فيما تقدَّم، فعلى هذا إن كانا هما المادَّة والصّورة كما نقول، أو كالمادَّة والصورة كما يقول، إذا حلّلهما العقل هل يكون العارض في ظرف التّحليل هو المعروض في ظرف الاتحاد أم يكون العارض فيهما واحداً والمعروض واحداً؟ وتسميته لحصَّة الجنس والفصل بالمادَّة والصورة في قوله من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادَّة وصورة عقليَّانِ، دالَّة أنَّ حصَّة الجنس عنده هي المادَّة، والفصل هو الصّورة كما هو عندنا، لأنَّا نريد بالمادَّة هو ما يتركَّب منها الشّيء مع الصّورة، وليس الوجود والماهيَّة غيرهما، وصريح كلامه أنَّهما

غيرهما، وعلى كلّ تقدير فإن أراد بالاتّحاد التّركيب فهو حقّ على أحد معنيي ما نريد، وهو أنَّ الشّيء مركّب من المادّة والصّورة، أي من حصّة من الوجود والماهيَّة، يعني الأُولى الَّتي هي الانفعال، لأنَّها ماهيَّة الوجود لا ماهيَّة الموجود الَّتي هي الثَّانية.

اتحادهما بمعنى التركيب:

والحاصل أنَّا نسلّم اتّحادهما بمعنى التركيب، وأنَّ جزئي المركَّب وجود وماهيَّة، لا ماهيَّة الموجود كما يريده المصنف والقوم، وأنَّ العارض في ظرف التّحليل هو العارض في ظرف الاتّحاد.

ثمَّ الموجود في ظرف التّحليل شيئان باعتبارين:

أحدهما: الوجود وماهيّته كما هو في ظرف التّحليل، وهي عارضة له لأنَّها انفعاله.

وثانيهما: الوجود الَّذي هو حقيقة الشّيء من ربّه، وهو المعروض وماهيَّة الشّيء، وهي حقيقته من نفسه، وهي عارضة لأنَّ الله سبحانه كان في الأزل الَّذي هو ذاته وحدّه، وهو الذَّاكر ولا مذكور، فكان أوَّل ما ذكر زيداً مثلاً ذكره في مشيئته بكونه، أعني وجوده، ثمَّ ذكره في إرادته بعينه أعني ماهيّته، فما بالمشيئة في زيد هو ذكر الله سبحانه له الأوَّل، وهو قول أبي الحسن الرِّضا عليه السلام ليونس: «تعلم ما المشيئة؟» قال: لا قال: «هي الذّكر الأوَّل»[1] الحديث. هذا هو التّرتيب الحقيقي الَّذي جرى عليه التّكوين من عالم السَّرمد فيما لا يزال.

---

(١) الكافي: ج١، ص١٥٧.

في قول المصنف:
المشعر السادس في أن تخصيص أفراد الوجود...

قال: المشعر السَّادس، في أنَّ تخصيص أفراد الوجود وهُويَّاتها بماذا على سبيل الإجمال؟. اعلم أنَّك قد علمت أنَّ الوجود هو حقيقة نوعيَّة بسيطة لا أنَّه كلّي طبيعي يعرض لها في الذّهن أحد الكليَّات الخمسة المنطقيَّة إلاَّ من جهة الماهيَّة المتّحدة بها إذا أخذت من حيث هي هي، فإذن نقول: تخصيص كلّ فرد من الوجود إمَّا بنفس حقيقته كالوجود التامّ الواجبي جلَّ مجده، وإمَّا بمرتبة من التقدُّم والتأخُّر، والكمال والنّقص، كالمبدعات، وإمَّا بأُمور لاحقة كأفراد الكائنات.

أقول: ذكر في هذا المشعر جواباً عن سؤال مقدّر، وهو أنَّك حاكم بأنَّ الوجود حقيقة بسيطة متشخّصة كليَّة، بل متحقّقة بذاتها في الخارج، فما هذه الأفراد المتكثّرة المتمايزة؟ فقال: قد علمت ـ يعني ممَّا برهنَّا عليه سابقاً ـ أنَّ الوجود من حيث هو حقيقة نوعيَّة بسيطة ليست ذات أفراد مختلفة من نحو ذاتها، وليس قولنا: «نوعيَّة» نريد به أنَّه كليّ طبيعيّ، أي مطلق غير مقيَّد بعموم وخصوص، بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطَّبيعيَّة في الذّهن أحد الكليَّات الخمس، أعني الجنس، والفصل، والنّوع، والخاصَّة، والعرض العامّ المستعملة على اصطلاح أهل المنطق إلاَّ من جهة الماهيَّة المتّحدة بها إذا

أُخِذَتْ من حيث هي هي، فإنَّ الماهيَّة من هذه الحيثيَّة تعرض لها تلك الأمور الكليَّة، وذلك التعدّد والكثرة لامتيازها حينئذٍ عن الوجود، فهذه الأمور إنَّما هي لاحقة لها في الحقيقة، وإذا اتّصف بها حينئذٍ الوجود كان بالعرض، لأنَّ تلك الأمور غير لاحقة به في الحقيقة، فعند اعتبار الامتياز تعرض هذه الأمور له كما يعرض هو للماهيَّة حينئذٍ.

الأثر يشابه صفة مؤثره:

وأقول: هذا وأمثاله قد تقدَّم منه، وقد تقدَّم فيه ما عندنا من أنَّه في الظّرفين معروض، وأنَّ ما يعرض لها منه، فإنَّما هو صفة من صفاته وأثر من آثاره، وأنَّ الطَّبيعة النَّوعيَّة فيه لذاته حقيقة، وأنَّ له مراتب كلّ سفلي شعاع من العليا، لا ينزل عالٍ منها إلى رتبة دانٍ بشيء من ذاته ولا من صفاتها، ولا يصعد سافل منها إلى رتبة عالٍ بشيء منه، وأن منه الغيب المجرَّد عن المادَّة العنصريَّة والمدَّة الزَّمانية، ومنه عنهما وعن الصّورة، ومنه الشَّهادة بما فيها من الموادّ العنصريَّة والمدد الزَّمانية، وأنَّ الأفراد المميّزة [المتميّزة خ ل] في رتبة من رتبه، فهي حصص منها تميّزت بمشخِّصاتها وقوابلها، ومن قوابلها الأعمال ومدار أعراضها ومتمِّمات قوابلها الوقت، والمكان، والرّتبة، والجهة، والكمّ، والكيف، والوضع، والإذن، والأجل، والكتاب، والأعمال، والأقوال، والأفعال، والأحوال، فمقبولاتها موادّها، وقوابلها صورها، كلّ شيء بحسبه في أوَّل الوجودات والموجودات، كالعقول، والأرواح، والنُّفوس، والطَّبائع، والموادّ، والأشكال، والأجسام، والأجساد، والنبات، والمعادن، والعناصر، كلّ ذلك موادّها وجوداتها، وصورها ماهيَّات وجوداتها، وكلّها من حيث هي أثر فعل الله ونور الله تعالى حقائق وجوديَّة، ومن حيث نفوسها وانيّاتها ماهيَّات عينيَّة، وقد كرَّرت هذا المعنى مراراً خوفاً من الغفلة

عنه، وطلباً لتوجّه [لتوجيه خ ل] الباحثين فيه، وكلٌّ ميسَّر لما خلق له ومن ذلك تقريري أنَّ العقول والمجرَّدات الَّتي هي عندهم بسائط يشاركون بصفاتها صفات الواجب تعالى، فيها كلّ [تحل خ ل] ما في الأجسام من جميع الموادّ والصّور والتركيبات، وما بالفعل وما بالقوَّة والتجدُّد والتدريج وغير ذلك إلاَّ أنَّها فيها بحسبها من النُّورانيَّة والقرب والبقاء إلى غير ذلك، وإنَّما خفي عن إدراك البصائر تجددها، وتدريجها لسعتها، وكبرها، وبطء نفادها، ولمَّا كان ما بالفعل منها نشوؤه وتقضّيه أوسع من المدارك والمشاعر، تناهت دونها وتأخَّرت عنها لعلّيتها وما بالقوَّة منها آثار مقارناتها لمتعلّقاتها وآثارها كان لا يحسّ بها وبتجدُّدِها ما كان معلوماً [معلولاً خ ل] لما بالفعل فعلها، فلأجل ذلك كان من طلب بيان ذلك قاصراً عنه لعظم شأنها بالنّسبة إلى ذلك الطَّالب، وإنَّما يدرك ذلك منها من طلبه من آثارها، فإنَّ الأثر يشابه صفة مؤثَّره الَّتي هي منشأ ذلك التأثير.

المشخِّصات والمنوِّعات والمجنِّسات:

وقوله: «فإذن نقول تخصيص كلّ فرد من الوجود، إمَّا بنفس حقيقته كالوجود التامّ الواجبي جلَّ مجده» صريح بأنَّ الوجود الواجب تعالى ربِّي فرد من أفراد تلك الحقيقة، وتلك الأفراد تميّز بعض أفرادِها عن بعض تعيّناتها، وهو (عزَّ وجلَّ) لشدَّة تماميّته وغناه المطلق عن كلّ ما سواه كان تعيّنه بنفسه، لاستغنائه عمَّا سواه، وقد تتعين بعض أفرادها بخصوص مرتبة [مرتبته خ ل] من التقدُّم والتأخُّر، والكمال والنقص، أي بتأخّرها عن رتبة من لا يتناهى سبقه، وتقدّمها على من يتناهى، وكمالها بالنّسبة إلى من دونها، ونقصها عن الكمال المطلق الَّذي لا يحتمل النّقصان بوجه، لا من ذاته، ولا بالنّسبة إلى غيره، فبهذه الاعتبارات خاصَّة تعيَّنت لبساطتها

وعدم حاجتها إلى تكميل وتتميم من غير مفيضها، كالمبدعات الكليَّة الأُوَّلية الَّتي لا ينتظر بكمالها شيئاً لتجرُّدها عن الاستعدادات والإضافات، ولهذا قد تشارك الواجب في بعض ما تفرَّد [تقرَّر خ ل] به كما ذكره المصنف في أوَّل هذا الكتاب في قوله: «ومسألة أنَّ البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات»، يشير إلى ما يأتي بعد في هذا الكتاب، ومراده أنَّه والواجب في غاية البساطة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وقد يكوّن بعض أفرادها كسائر أفراد الكائنات، يعني غير المجرَّدات كالعقول، يعني تتعيَّن تلك الأفراد بأُمورٍ غير هويَّاتها تلحقها وترتبط بها، وبها يتميّز بعضها عن بعض، وتلك الأُمور هي الأُمور المشخّصات لسائر الأشخاص، والمنوِّعات لسائر الأنواع، والمجنِّسات للأجناس.

مشخصات أفراد حقيقة الوجود البسيطة:

فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تتمايز أفرادها بثلاثة مشخصات:

الفرد الأكمل، هو الواجب يتعيَّن بذاته خاصَّة، لشدَّة كمال غنائه.

والمبدعات كالعقول تتعيَّن بنفس مراتبها بالنّسبة إلى بعضها من التقدُّم والتأخُّر والكمال والنّقص.

وسائر أفراد الكائنات، بما يلحقها من الحدود والنّسب والأوضاع وما أشبَه ذلك.

وأقول: وأنت إذا طلبتَ الحقّ وتفهَّمتَ هذا الكلام تبرَّأتَ من هذا المذهب والاعتقاد المبني على الاشتراك المعنوي في الوجود، لأنَّ هذا هو القول بوحدة الوجود الَّتي أجمع العلماء على الحكم بتكفيرِ معتقدِها.

والحقّ الحقيق بالاتباع هو أنَّ وجود الله سبحانه وحده لا شريك له، ولا يدخل في عموم، ولا يدرك له مفهوم، ولا يعرف أحد من خلقه شيئاً ممَّا هو عليه إلاّ بما دلَّ على نفسه على ألسن أنبيائه وحججه ﷺ فإن قالوا بقول صريح لا يتأوّله الجاهل فضلاً عن العالم فقل به، وأمَّا ما يحتمل فلا يجوز أن تصير إليه بحال من الأشياء سوى أن تردَّه إلى المحكم من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[1].

واعلم أنَّ الرجل العالم له قدرة على التصرُّف في الكلام، بحيث يعجز الجاهل عن ردّه وإن كان باطلاً، فمدار الميزان على ما يعرفه العامَّة من ظواهر أقوالهم ﷺ ولا تؤول الكتاب والسنَّة على عبارات أهل الضَّلال، فإنَّ القرآن ذلول ذو وجوهٍ فاحملوه على أحسن الوجوه[2] وإذا رجعنا في هذا الكلام الَّذي أشار إليه هو وأصحابه، ووزنّاه بميزان المنطبق عليه ظاهر الإسلام رأيته باطلاً، وكيف يكون شيء واحد له أفراد متعدّدة يصدق عليه اسم تلك الحقيقة في حقيقة الوضع والاستعمال من باب التّواطي على الله تعالى، وعلى العقل، وعلى الحجر اشتراكاً معنويّاً. يعني أنَّ تلك الحقيقة البسيطة الواحدة موجودة في كلّ واحد [واحدة خ ل] من الثلاثة بالتّواطي لا فارق بينهم إلاّ الشدَّة والضعف.

وأمَّا ما أشار إليه من أحوال المبدعات فقد دلَّت الأدلَّة القاطعة أنَّها مخلوقة وأن فعل الله تعالى بالنّسبة إلى المصنوعات بوضعٍ واحدٍ ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾[3] ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٤.

(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠.

مِن تَفَوُتٍ﴾[١] وأن ما هناك لا يعلم إلاَّ بما هاهنا وقد قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[٢] فالتجدّد، والتقضّي، والتّركيب، والتأليف، والتقدُّم، والتأخُّر، والتمام، والنّقصان، وغير ذلك أشياء كانت عند الله في خزائنها من الممكنات، وهي الآن موجودة في الأجرام السفليَّة، فلا بدَّ وأن تكون هناك وإنَّما ينزله [ينزلها] سبحانه إلى قوابلها بقدر معلوم، فكلّ ما في الجمادات والنباتات والحيوانات ففي العقول من جميع أَنْحاءِ ذرَّاتِ الأركان الأربعة: الخلق، والرِّزق، والممات، والحياة في كلّ شيء بحسبه حتى العناصر الأربعة كما أشرنا إليه في الفوائد.

والحاصل، أُجْمِل لك الأمر: المعبود الحقّ (عزَّ وجلَّ) سبحانه ليس كمثله شيء وما سواه فهو مخترع الوجود، كان ولم يكن شيئاً قبل تكوينه، وكل ما يدخل تحت هذا السواء فهو مؤلّف مركَّب إلاَّ أنَّه كل شيء بحسبه قلَّةً وكثرةً، وتقدّماً وتأخّراً، ولطافةً وكثافة.

---

(١) سورة الملك، الآية: ٣.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.

في قول المصنف:
وقيل تخصيص كل وجود بإضافته...

قال: وقيل تخصيص كلّ وجودٍ بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أنَّ الإضافة لحقته من خارج، فإنَّ الوجود عرض، وكل عرضٍ متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذا حال وجود كل ماهيَّةٍ بإضافته إلى تلك الماهيَّة، لا كما يكون الشيء في المكان، فإنَّ كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان.

أقول: بناء هذا القول على عرضيَّة الوجود، وقد تقدَّم أنَّ وجود العرض إضافته إلى موضوعه وكونه فيه، والماهيَّة هي الموضوع، فتخصيص الوجود الممكن المخلوط بالماهيَّة هو كونه فيها، وهو عين كونه في نفسه، وإليه الإشارة بقوله: «لا [إلاَّ خ ل] أنَّ الإضافة لحقته من خارج» بل من كونه فيها، وهو كون رابطي.

وقوله: «وكذا حال وجود كلّ ماهيَّةٍ بإضافته إلى تلك الماهيَّة» من تفريع القيل على أنَّ تخصيص كل وجود بإضافته إلى ماهيّته، ولو كان على ما اختاره من أنَّ تخصيص الوجودات المخلوطة بالأُمور اللاَّحقة لقال وكذلك[1].

(١) كذا في الأصل.

التخصيص بالمتقوم والإضافة:

وقوله: «لا كما يكون الشّيء في المكان أو في الزَّمان» وهذا على اختيار المصنف من كون التّخصيص بالأُمور اللاحقة، لأنَّ الوجود عنده ليس بعرض ليكون متخصّصاً بكونه المتقوّم به، فيتخصَّص بإضافته إلى معروضه، بل لمَّا كان متحداً بالماهيَّة عنده وجب أن يكون المخصّص أمراً لاحقاً، فإنَّ أهل القيل لو قاسوا الوجود في الماهيَّة بكون الشّيء في المكان أو الزّمان للزمهم ما قال المصنف، فإنَّه حينئذٍ في نفسه غير كونه في موضوعه، مثل كون الشّيء في المكان أو الزّمان، فيتحقَّق بكونه في نفسه، ويتخصص بكونه في المكان أو الزّمان كما يقوله هو، ولو قال بعرضيته كأصحاب القيل للزمه ما قالوا من تخصيصه بإضافته إلى ماهيّته [ماهيَّة خ ل] خاصَّة.

المميزات والمشخصات جزء ماهية المشخص:

والحاصل أنَّا قد أشرنا سابقاً من أنَّ المميّزات والمشخّصات كثيرة، وهي في ظاهر الحال غير المشخّص. وأمَّا في الحقيقة فهي جزء ماهيّته، لأنَّها هي فصله، إذ الفصل في نفس الأمر مركَّب من أشياء كثيرة، لأنَّه هو الصّورة كذلك، فإنَّها معنويَّة وصوريَّة، فالمعنويَّة تتركَّب من أوضاع هندستها كالاستعداد للعقل المدرك للكليَّات مثلاً وللعلم [العلم خ ل] والفهم وهيكل التوحيد المركَّب من حدود كثيرة كالإيمان، والإسلام، والعمل الصَّالح، والقول الطيِّب، والأفعال الجميلة، والزُّهد، والعفَّة، والرِّضا بالقضاء، والتوكُّل، والتسليم، وهكذا ممَّا تكفَّل به علم التَّوحيد وعلم الأخلاق وعلم الشَّريعة، فهذه وأمثالها حدود ذلك الفصل المعنوي، ومثل النّطق والاستقامة في الصّورة وما عليه تركيب الصّورة البشريَّة

ظاهراً، وباطناً، وعلماً، وعملاً، وقولاً، وفعلاً، فالوجود هو المادَّة وماهيّته قابليّته للإيجاد، وتلك القابليَّة انفعاله، وله أسباب ودواع ومتمِّمات، ومكمِّلات، ومتمِّمات ذلك الانفعال وأسباب الكمّ والكيف، والمكان، والوقت، والجهة، والرتبة، والوضع، والإذن، والأجل، والكتاب، والأعمال، والأقوال والأحوال، والاعتقادات، فإذا توفَّرت تمَّت القابليَّة، فكان المصنوع بمقتضى القابليَّة، فاختلفت الأشياء باختلافِ هذه الأُمور في الأشخاص شدَّةً وضعفاً، وكثرةً وقلَّةً، وصفاءً وكدورةً، واستقامةً واعوجاجاً، وما أشبه ذلك، وحصَّة الوجود هي المقبول المعروض، وهذه هي القوابل، وهي شرط تعلّق الفعل بالمفعول، وكلّها حدود الإنيَّة وأجزاء الماهيَّة، والكلّ هو الوجود بلحاظ أنَّها أثر لفعل الله سبحانه قائمة به قيام صدور، وهي الماهيَّة بلحاظ الإنيَّة والهويَّة، فالشّيء له اسمانِ بلحاظين:

لحاظ الأوَّل نور، ولحاظ الثَّاني ظلمة، وله جزءان مركَّب منهما: مادَّة وهو وجود، وصورته وهي ماهيته، وهي تلك الأُمور المذكورة مجموع هذين الجزأين وهو ذو الاسمين باللّحاظين.

واعلم أنّي قد ذكرت مثل هذا في مواضع فيما مضى وأذكره فيما يأتي إن شاء الله تعالى تنبيهاً للغافلين، وبيان هذه حتَّى تكون مشاهدة عياناً يضيق به الوقت لكثرة ما يتوقَّف عليه بيان هذه الأُمور وطولها، مع صعوبة المأخذ وخفاء الأدلَّة لدقَّتها، لأنَّها إنَّما تعلم بدليل الحكمة لا بالمجادلة بالَّتي هي أحسن، ولو حصلت المشافهة كان هذا الطويل هو القصير، وجمع لك القليل كل الكثير، لأنَّ المشافهة تطرد العصافير بقطع الشَّجرة لا بالتنفير، وإلى الله المصير.

في قول المصنف:
وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة...

قال: وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهيَّة بنسبة العرض إلى الموضوع فاسد كما مرَّ من أن لا قَوامَ للماهيَّة مجرَّدة عن الوجود، وأن الوجود ليس إلاَّ كون الشيء لا كون شيء لشيء كالعرض لموضوعه، أو كالصّورة لمادَّتها، ووجود العرض في نفسه وإن كان عين وجوده في موضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه، بخلاف الوجود، فإنَّه نفس وجود الماهيَّة فيما له ماهيَّة، فكما أنَّ الفرق حاصل بين كون الشّيء في المكان وفي الزَّمان، وبين كون العرض في الموضوع، كما يظهر من كلامه بأن كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض وبين وجود الموضوع، فإنَّ الوجود في الأوَّل غير الوجود في الموضوع وفي الثَّاني عينه.

أقول: فيه تسامح الظاهر منه أنَّ كلامه ليس جارياً على التّحقيق، لأنَّه قاس نسبة الوجود إلى الماهيَّة بنسبة العرض إلى الموضوع، وهو قياس فاسد، لأنَّ الماهيَّة مجرَّدة عن الوجود أصلاً لا قوام لها في نفسها، إذ الوجود ليس إثبات شيء لشيء ليكون ثابتاً لما هو شيء قبل النّسبة، وإنَّما هو إثبات الشيء وكونه، وأمَّا وجود العرض فهو

إثباته للجوهر، وكذا إثبات الصّورة لمادَّتها، والمراد من كون نسبة الوجود إلى الماهيَّة نسبة اتحادٍ، هو أنَّ وجود الوجود نفس الوجود، ووجود الماهيَّة نفس الوجود، فالوجود نفس الماهيَّة والعبارة عنه أن نقول: وجود الماهيَّة هو وجود الوجود الَّذي هو الوجود، ولا كذلك العرض، فإنَّ العرض وإن كان وجوده نفس وجوده في الموضوع وحصوله فيه، لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع.

الماهية عارضة للوجود ممزوجة به مزج إضافة:

ويحتمل أنَّ المصنف يشير بالتّسامح والتساهل أنَّ القيل ليس سديداً في ظاهره كما سمعت، إلاَّ أنَّه يمكن تصحيحه بأن يقال: إنَّه يريد أنَّ الوجود لمَّا كان عرضاً للماهيَّة في الحقيقة كان تخصّصه تابعاً لتخصّص ما نسب إليه من الماهيَّات لا غير، ولو فرض أنَّ توابع ولواحق لحقته كانت سبباً للتخصّص، فإنَّما هي لواحق للماهيَّة وتوابع لها لم تنسب إليه إلاَّ بالعرض، فصحّ أنَّه بها تخصّص، إلاَّ أنَّ الأوَّل أظهر من عبارة القيل.

وأنت إذا تأمَّلت كلام المصنف مثل قوله: «مجرَّدة عن الوجود» ظهر لك أنَّ الوجود فيما أراد أو في لازمِهِ عارض في الواقع للماهيَّة، وإنَّما لم يلحظ العروض في الخارج، لعدم تحقّقها بدونه أصلاً كما قال: «لا قوام لها مجرَّدة عن الوجود» ويدلُّ على هذا أنَّه إذا تحلّلا في الذّهن كان عارضاً، لأنَّ التحليل لا يقلب الحقائق وإنَّما يفرق المجتمع منها، وهذا ظاهر من كلام المصنف في خلال عباراته.

وأمَّا تصريحه بالاتّحاد ولو كان قاصداً به أنَّه حقيقة الشّيء لا ينافي هذا، كما مثَّل به فيما سبق بالفصل، فإنَّ الفصل وإن كان

متّحداً بالجنس في الحصّة وجزءاً ذاتيّاً من الشّيء، إلاّ أنّه عارض للجنس، وهذا لا بأس به لو أراده، لكنّه يحتاج إلى تحقّق [تحقيق خ ل] كونه أصلاً، وأنّ الماهيّة كما يذكر فيما بعد تابع [تابعة] له ليس لها جعل غير جعله، وفيما ذكرنا قبل ما ينفعه في هذه الدّعوى لو أراده، ونحن رأينا أنّ الوجود معروض ذهناً وخارجاً، وأنّ الماهيّة عارضة كذلك، وأنّها متحقّقة في الخارج معه ممتزجة به مزج إضافة لا مزج اتّحاد، وأنّها نفس الفصل ونفس الصّورة في الماهيّة الأولى، وأنّ لها جعلاً على حدة غير جعل الوجود، لكنّه مترتّب عليه ومخلوق منه.

كون الشيء في نفسه وكون الشيء للشيء:

وقوله: «فيما له ماهيّة» يشير به إلى أنّ ما ذكرنا في الوجود إنّما هو في الوجود الّذي له ماهيّة مغايرة له، وهو احتراز عن الوجود الحق تعالى، ولو أنّه احترز عن إدخاله تحت المفهوم الّذي أدركه من الوجود، بحيث زاحمه فيه عنده وجود الإنسان والحيوان لكان أولى.

وباقي كلامه معناه ظاهر ممّا ذكر وغير ظاهر بالنّسبة إلى كون الوجود أصلاً، فإنّه فرق بين كون الشيء في نفسه كالوجود في الماهية، وبين كون الشّيء للشّيء كالعرض في الجوهر، ولم يفرق بأنّ الوجود معروض.

وقوله: «فإنّ الوجود في الأوّل غير الوجود في الموضوع» لا يريد به ظاهره، لأنّه ينافي تصريحه بأنّ وجود العرض عينه وجوده في الجوهر، بل يريد أنّ وجود العرض في الجوهر غير وجود الجوهر في نفسه.

في قول المصنف:
قال الشيخ في التعليقات...

قال: قال الشيخ في التعليقات: وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، سوى أنَّ العرض الَّذي هو الوجود لمَّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع، حتَّى يصير موجوداً، واستغناء الوجود عن الوجود حتَّى يكون موجوداً لم يصحّ أن يقال: إنَّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنَّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنَّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد.

أقول: قول الشَّيخ في بيان وجود الأعراض، بمعنى أيّ رتبة تستحقّه من الوجود فبيّن لي أنَّ حظّها منه حصولها في موضوعها، وقد تقدَّم كلامنا في هذا، ولا يخفى على البصير أنَّ مرادهم من الوجود غير حقيقة الشّيء وإن قالوا بألسنتهم، فإنَّ حقيقة الحمرة ليس هو حصولها في الثّوب، وإنَّما حصولها فيه ثبوتها له، وإن أُريد به ما به يتحقَّق الشّيء، فكما قال الحكماء: إنَّ وجود الجوهر من تمام قابليَّة العرض للوجود، فيكون من متمِّمات قابليّته، ومع هذا كلّه يكون الوجود مقبولاً على ما يلزمهم، وهم يجعلونه قابلاً، فعلى إرادة ما به التحقّق تكون مادَّة العرض مثلاً لوناً يتوقَّف ثبوته خارجاً على وجود المحلّ، فوجود المحلّ من حدود الصّورة، لأنَّه هو ذات

المادَّة وهو معلوم البُطلان، وكون العرض لا مادَّة له غلط فاحش، إذ كلّ محدثٍ فله مادَّة وصورة، لأنَّ المادَّة والصّورة علل الماهيَّة.

هل أراد الشيخ كون الوجود عرضاً:

وما قيل: إنَّ الشيخ لا يريد بكلامه إثبات كون الوجود عرضاً لأنَّه نفاه، لكنَّه قد تسامح في الكلام، لأنَّ العرض هو ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، ولمَّا أثبت أنَّ الوجود إثبات الشّيء لا إثبات الشّيء للشّيء، فقد نفاه حيث قال: فالوجود الَّذي في الجسم هو موجوديَّة الجسم، وإنَّما أطلق عليه العرض باعتبار عروضه للماهيَّة في ظرف التحليل ليس بشيء، لأنَّ عبارته صريحة في أنَّ الوجود من سائر الأعراض وإنَّما فارق الأعراض بهذه الصّفة لخصوصيَّة حاجة الأشياء إليه وعدم استغنائها عنه، واستثناء هذه الخصوصيَّة علمت من دليل آخر، وإلاَّ لما حصل فرق بين الأعراض في أنفسها، إذ الكلّ في نفسه محتاج إلى المحلّ وهذا العرض الخاصّ الَّذي هو الوجود يحتاج المحلّ إليه في تقوّمه، ولا يلزم الدّور لاختلاف الجهة كما قلنا في توقّف الكسر على الانكسار أو الانكسار على الكسر، ولا دور فإنَّ الكسر يتوقَّف على الانكسار في الظهور، فهو من علل وجوده، والانكسار يتوقَّف على الكسر في التحقّق، فهو من علل ماهيّته، ولذلك قال: «لمَّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع حتَّى يصير موجوداً، واستغناء الوجود عن الوجود حتَّى يكون موجوداً لم يصحّ أن يقال إنَّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه» يعني أنَّه لو كان كذلك لكان للوجود وجود غير ما به هو هو كما يكون للبياض، فلذا قال بمعنى أنَّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنَّ وجوده في موضوعه نفس وجودِ موضوعه، فلذ كان مخالفاً للأعراض، وإن كان عرضاً في نفسه ثمَّ نصَّ على كونه

عرضاً بقوله وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد أي من العرض، يعني وجود الحمرة في الثَّوب هو وجود هذه الحمرة الَّتي هو في هذا الثَّوب.

وحمل كلامه على عروضه حين التّحليل خلاف صريح كلامه.

هل حكم الشيخ بالاتحاد؟:

واستشهاد المصنف بقول الشَّيخ في كون العرض وجوده عين حصوله في الموضوع، فلا يكون وجود الموضوع عين حصول العرض فيه بخلاف الوجود، فإنَّ وجوده في الماهيَّة نفس وجود الماهيَّة لا تحقّق لها بدونه، وفي أنَّه متّحد بها كما يدلُّ عليه قوله: «وجوده في الماهيَّة نفس وجود الماهيَّة» وبيان المأخذ أنَّه إن حكم بالاتحاد فذلك المراد وإلاَّ لزم أن يكون لها وجود غير نفس الوجود كما في المعروض، فيكون لها وجود قبل الوجود، فلا تكون متحصِّلة به، هذا خلف.

ولقائل أن يقول: إنَّ الشَّيخ لا يلزم من كلامه أنَّه يريد الاتّحاد لجواز أن يكون أراد أنَّها لا تتحقَّق إلاَّ بعروضه عليها عروضاً إشراقياً كعروض نور السِّراج على الأشياء الموضوعة في المكان المظلم، فإنَّها لاتظهر قبل إشراقه، فيجوز أن تكون ثابتة قبله كما قاله مَن يفرق بين الثبوت والوجود أو يكون من قبيل الشَّرط، فإنَّه لا يتحقَّق المشروط بدونه، وإن كان خارجاً عن ماهيَّة المشروط، فلا يكون في كلامه ما يدلُّ على الاتّحاد، فإنَّه من المشائين، والظَّاهر من كلامهم عرضيَّة الوجود وأنَّه عرض قائم بالماهيَّة كالسَّواد القائم بالجسم، وكونه إنَّما قال على مذاقهم خلاف الظَّاهر.

في قول المصنف:
وقال أيضاً في التعليقات: فالوجود الذي في الجسم...

قال: وقال أيضاً في التّعليقات: فالوجود الّذي في الجسم هو موجوديَّة الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض إذ لا يكفي فيه البياض والجسم.

أقول: إنَّ أكثر المتأخِّرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها حيث حملوها على اعتباريَّة الوجود وأنَّه ليس أمراً عينيّاً، وحرَّفوا الكلم عن مواضعها. وإنِّي كنتُ في سالف الزَّمان شديد الذبّ عن تأصّل الماهيَّات واعتباريَّة الوجود، حتَّى هداني ربِّي وأراني برهاناً، فانكشف لي غاية الكشف أنَّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرَّروه، فالحمد لله الَّذي أخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاح عن قلبي سحب تلك الشُّكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبَّتني بالقول الثَّابت في الحياة الدُّنيا والآخرة، فالوجودات حقائق متأصّلة، والماهيَّات هي الأعيان الثَّابتة الَّتي ما شمَّت رائحة الوجود أصلاً، وليست الوجودات إلاَّ أشعَّة وأضواء للنُّور الحقيقي والوجود القيُّومي جلَّت كبرياؤه، إلاَّ أنَّ لكلٍّ منها نعوتاً ذاتيّةً ومعانيَ عقليَّة هي المسمَّاة بالماهيَّات.

أقول: قوله: «فالوجود الَّذي في الجسم» الخ يدلُّ بظاهره أنَّه ليس كالأعراض، لأنَّ قوله: «لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ

لا يكفي فيه البياض والجسم»، يعني يحتاج في تحقق الأبيضيَّة إلى أمر ثالث غيرهما، وهو حصول البياض للجسم الَّذي هو وجود البياض بخلاف الوجود، فإنَّه يكفي في أنَّه لا يحتاج في وجود الماهيَّة إلى شيء ثالث غيرهما، بل هو كافٍ في ذلك، فليس كالعرض، إلاَّ أنَّه في تلك الخاصيَّة الَّتي ثبتت له بالدّليل، وهذا هو المعروف من رأي المشَّائين، وإن اختلفوا في اعتباريَّة الوجود أو تحقّقه في الأعيان عارضاً للماهيَّات، ولا شكَّ أنَّه إذا أُريد به ما به الكون في الأعيان باطل وراجع إلى ما قلنا سابقاً.

ظاهر كلام الشيخ أن الوجود عارض:

والمصنف حمل كلام الشيخ على أنَّ مراده أنَّ الوجود متأصّل وليس عارضاً أصلاً، وإنَّما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل العقلي.

وأنا أقول: ظاهر كلامه أنَّه عارض، وأنَّ كونه عنده ليس كسائر الأعراض لاستغنائه عنها وحاجتها إليه، إنَّما هو لما قلنا من ثبوت هذا الحكم له بالدّليل، ولا منافاة بين كونه كذلك وبين كونه عرضاً غير متأصّل كما ذكرنا، ولما قلنا: إنَّ التّحليل إذا كان صحيحاً لا يكون بخلاف الثابت خارجاً لأنَّه تفريق بين المتلازمات لا تغيير لحقائقها، فيجب بينهما التَّطابق.

وأما قوله: «إنَّ أكثر المتأخِّرين لم يقدروا على تحصيل المراد» الخ، ففيه إن كان المراد يتحصّل من اللفظ بمنطوقه أو بمفهومه، فهم قد فهموا ذلك، وهو كما قالوا، وإن كان في نفسه لم يضع لفظاً يدلُّ عليه في كلامه، فذلك شيء آخر.

الوجود عرض قائم بالماهيات بحسب الشيخ:

وأمَّا قوله: «الحمد لله الَّذي أخرجني من ظلمات الوهم» فلعلَّه

يشير به إلى أنَّه كان في سالف الزَّمان يفهم من كلام الشيخ ما فهمه أكثر المتأخِّرين، ولعلَّه كان فهم من قول الشَّيخ استغناء الوجود عن الوجود، ومن قوله: «فالوجود الَّذي في الجسم هو موجوديَّة الجسم» أنَّه أمر اعتباري كما هو رأي القائلين بالاعتباري بأنَّ وجود زيد هو اعتبار موجوديّته، وكان قد فهم هذا، فلمَّا فَهِمَ عينيَّة الوجود نسب فهمه الأوَّل إلى الوهم، ونسب فهم المتأخِّرين في عدم القول بالعينيَّة إلى عجزهم عن إدراكها من كلام الشَّيخ.

والظَّاهر أنَّ العينيَّة لا يدلُّ عليها كلام الشَّيخ بظاهره إلاَّ على سبيل التأويل وإنَّما يدلُّ كلامه على أنَّ الوجود عرض قائم بالماهيَّات في الخارج.

وأمَّا التأويل والتّوجيه باب واسع.

الاشكال في المصداق:

وقوله: «فالموجودات حقائق متأصّلة» بيان لما هداه الله سبحانه له ودلَّه عليه، وهذا صحيح في كون الوجود حقيقة متأصّلة لا إشكال فيه، وإنَّما الإشكال في المصداق، فالمصداق عنده ليس له ضابطة، فمرَّة يريد منه المعنى البسيط المعبّر عنه بـ(هست) في اللّغة الفارسيَّة، وتارة يريد به المطلق، أي المعنى المصدري، يعني الكون في الأعيان، وتارة يريد المفهوم العامّ، وهو المطلق الاصطلاحي الصَّادق على الواجب والحادث.

والحاصل: قد تقدَّم سابقاً الإشارة إلى ما يريد به ونحن إذا أردنا به ما به التحقّق من أنَّا لا نتكلَّم إلاَّ في الوجود الحادث لأنَّه مبلغ علم جميع الخلائق، ومن تجاوز هذا الحدّ فقد هلك وأهلك، وإذا أردنا به الحادث، فمرَّة نريد به المادَّة المطلقة، والماهيَّة حينئذٍ هي الأولى،

أعني ماهيته، وهي انفعاله وهي الصّورة، ومرَّة نريد به المجموع منهما فباعتبار كونه أثراً وجود وباعتبار كونه أنَّه هو ماهيَّة، هذا مجمل القول.

حقيقة رأي المصنف بالماهيات:

وقوله: «والماهيَّات هي الأعيان الثَّابتة الَّتي ما شمَّت رائحة الوجود أصلاً».

قيل: «معناه أنَّها هي الأعيان، أي الموجودات الخارجة بواسطة الوجود الثَّابتة في الذّهن بالذَّات ما شمَّت رائحة الوجود بالحقيقة، ومن حيث ذاتها فإنَّ ما به الحقيقة موجودة هو الوجود، ويحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] إشارة إلى هذا». انتهى.

وقيل: «إنَّها عنده موجودة في الأعيان حقيقة، بمعنى أنَّها ليس من الانتزاعيات الصّرفة كالفوقيَّة ونحوها، ومعنى عدم تأصّلها على زعمه عدم مجعوليّتها بالذَّات، بل أثر الجاعل بالذَّات، وما يترتَّب عليه حقيقة هو الوجود، لكن يوجد بكلّ مرتبة منه بحيث يكون ذلك وجودها، فإنَّ الماهيَّة متّحدة بالوجود في الوجود، بحيث يتحلل ذلك الموجود إلى شيئين في العقل، وإذا قال: «إنَّ الماهيَّة أمر اعتباري» فمراده ذلك وهذا باعتبار أنَّ الأمر الاعتباري كما هو تابع بوجود ما ينتزع منه، فكذلك الماهيَّات بالنسبة إلى الوجودات وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرى. هذا ولا تتبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله. انتهى».

الذاتيات والعرضيات:

وقال المصنف في كتابه الكبير في آخر فصل عقدهُ لتحقيق اقتران

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.

الصّورة بالمادّة بهذه العبارة [العبارات خ ل]: «فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيّات، وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أُخرى يسمّى بالعرضيّات، فالذّاتي موجود بالذّات، أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً، والعرضي موجود بالعرض، أي متّحد معه اتحاداً عرضيّاً، وليس هذا نفياً للكلّي الطّبيعي كما يُظنّ، بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتيّاً، وبمعنى أنّ ما هو الموجود الحقيقي متّحد معه في الخارج لا أنّ ذلك شيء وهو شيء آخر متميز في الواقع» انتهى.

وفي مواضع من ذلك الكتاب ما يدلُّ على أنّها أمر اعتباري كالفوقيّة، وكلامه فيها مختلف.

وظاهر قوله في هذا الكتاب هُنا: «هي الأعيان الثّابتة الّتي ما شمّت رائحة الوجود»، يحتمل أنّه يُريد أنّها متحقّقة في الخارج من قوله: «الأعيان الثّابتة» ولو احتمل إرادته بالثابتة ما ثبتت في العلم الأزلي.

احتمالات عدّة لرأي المصنف:

وقوله: «ما شمّت رائحة الوجود» يعني في الأعيان لم يكن بعيداً.

ويحتمل أنّه يريد أنّها أُمور انتزاعيّات اعتباريات كالفوقيّة من قوله: «ما شمّت رائحة الوجود».

وقوله: «ما شمّت رائحة الوجود» يحتمل كونها عدميّة اعتباريّة، ويحتمل إرادة أنّها ما شمّت رائحة الوجود بالأصالة إذ لا وجود لها، وإنّما هو الوجود.

وقال بعض الصوفيّة في تحقيق له يقول: إنّي وُفّقت له بعد طولِ

الكدّ من عند الملك الودود قال: «والماهيَّة هي المسمَّاة عندنا بالعين الثَّابتة إن [إذا خ ل] اعتبر ثبوتها في العلم الأزلي وبالحقيقة عند إشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها، وقد تطلق الحقيقة على الماهيَّة مطلقاً مجازاً، وقول العامَّة: ماهيَّة الشّيء ما به هو هو لا يصحّ عندنا على إرادة ما يحقّقه في نفسِهِ، بل هي نوعيَّة، والشّيء ما له التحقّق، فافهم» انتهى.

الماهية انجعلت بجعل الوجود بحسب المصنف:

والحاصل، أنَّ الظاهر من كلام المصنف أنَّ الوجود متّحد بالماهيَّة هو كونُها موجودة خارجاً، فيكون قوله: «ما شمَّت رائحة الوجود» أنَّها موجودة بالتّبع، بمعنى أنَّها انجعلَتْ بجعل الوجود، وقد ذكرنا في الفوائد منع تحقّق الجعل المركَّب على دعواهم، وإنَّما الوجود الجعل البسيط، لأنَّ المجعول إن كان وضع له اسمان مختلفا الدلالة والمفهوم بحيث يفهم أنَّ المجعول شيئان، فلا بدَّ من جعلين، إذ يمتنع إيجاد شيئين مختلفين بفعلٍ بسيطٍ غير مختلفٍ، كما يمتنع إيجاد (أ) بحركة كتابة (ب) لأنَّ الحركة الَّتي تصدر عنها (أ) يمتنع أن يصدر عنها (ب) أو (ج)، بل في الحقيقة إنَّ (ج) لا يمكن كِتابتها بوجه واحد من رأس حركةٍ بسيط، بل لا بدَّ من ثلاثة، ومثل إيجاد يد زيد، فالحركة الإيجادية الَّتي صدر [صدرت] عنها أُنملة الإبهام غير الحركة الَّتي صدر [صدرت] عنها العقدة الَّتي تلي الأُنملة وهما غير ما وجد به الظّفر، فما به الوجود غير ما به الماهيَّة، ولذا كما تقول: الوجود أوَّلاً وبالذَّات، والماهيَّة ثانياً وبالعرض تقول: ما به الوجود، أي الجعل الَّذي به الوجود أوَّلاً وبالذَّات والجعل الَّذي به الماهيَّة ثانياً، وبالعرض وما بالذَّات غير ما بالعرض. وقد قلنا: إنَّ الوجود يدور على جعله على التَّوالي، والماهيَّة تدور على جعلها

بخلاف التَّوالي، وما بالتَّوالي إلى غير ما بخلاف التَّوالي [بالخلاف خ ل] وفي الحديث: «قال له أقبل فأقبل وقال للجهل أقبل فأدبر»(١) وهو إشارة إلى هذا، فافهم.

مذاقات فاسدة أصلها من الصوفية:

وقوله: «وليست الوجودات إلاَّ أشعَّةٌ وأضواء النُّور الحقيقي والوجود القيُّومي جلَّت كبرياؤه» المعروف منه ومن غيره من كلماته ممَّا رأيت من كتبه وما سمعت من النّقل عنه أنَّه يريد بكون الوجودات الحادثة أشعَّة وأضواء من النُّور الحقيقي، أنَّها بارزة من ذاته كبروز الأشعَّة من جرم الشَّمس بغير فعل، ولم تكن مسبوقة بشيء إلاَّ بذاته، ولو كانت بفعلٍ لكانت مسبوقة به، والفعل كلّه حادِث، وهذه الوجودات لم تسبق بحادث، فهي أظلّة القديم، أو من سنخه، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وأصل هذه المذاقات الفاسدة تلقّوها من الصوفيَّة، فوقعوا في هذه المقالات الشَّنيعة.

ومن هذا ما قال [قاله خ ل] الشَّيخ محمَّد بن أبي جمهور الأحسائي في كتابه المجلى.

قال: «واعلم أنَّ من جملة ما استدلَّ به أهل هذه الطَّريقة على أنَّ الوجود المطلق هو الواجب لذاته أن يقال: كلّ ممكن قابل للعدم، ولا شيء من الوجود المطلق بقابلٍ للعدم ينتج لا شيء من الممكن بوجود مطلق، وينعكس إلى لا شيء من الوجود المطلق بممكن، فيكون واجباً لذاته، وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم، لأنَّ القابل يبقى مع

(١) الكافي: ج١، ص٢٠.

المقبول، والوجود لا يبقى مع العدم، فالقابل له هو الماهيَّة لا وجودها، وزوال الوجود في نفسه وارتفاعه ليس بممكن، لأنَّ العدم ليس بشيء حتَّى يعرض للوجود، وإلاَّ لزم انقلاب الوجود إلى العدم وهو محال، فالقابل له هو الماهيَّة، ويكون قبولها له زوال الوجود عنها، والمطلق لا يحتاج إلى ماهيَّة يقوم بها ليمكن زواله عنها».

وأقول: قولهم ولا شيء من الوجود المطلق يقابل للعدم غير مسلّم، بل ممنوع، لأنَّه إن أراد به ما يتناوله الاسم فهو ممنوع وهو عين الدَّعوى، وإن أراد بالمطلق معنى البحت الخالص فهو مسلّم إلاَّ أنَّه يبطل القياس، فإنَّ لا شيء من كذا يستعمل في المتعدّد ولو بالاعتبار، بل ولو بلحاظ معنى الكلّي فرضاً واعتباراً، ذهناً وخارجاً مطلقاً.

في قول المصنف:
وفي التحقيق الممكن لا ينعدم...

ثم قال: وفي التحقيق الممكن لا ينعدم، وإنَّما يختفي، فيدخل في الباطن الَّذي ظهر منه، والمحجوب يتوهَّم أنَّه ينعدم، وهذا الوهم إنَّما نشأ من فرض الأفراد الخارجيَّة للوجود وليس فانٍ، حقيقته واحدة لا تكثر فيها وأفرادها موجودة باعتبار إضافتها إلى الماهيَّات والإضافة أمر اعتباري، فلا أفراد لها موجودة لتنعدم وتزول، بل الزَّائل إضافتها إليها، ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله، وإلاَّ لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، هذا خلف.

أقول: «قوله وإنَّما يختفي فيدخل في الباطن الَّذي ظهر منه» صريح في القول بوحدة الوجود، وأنَّ ظهوره من الباطن الَّذي يختفي فيه ولادة، فلا تصحّ سورة الإخلاص بما فيها من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾[1].

وفي الكافي، بسنده إلى علي بن الحسين عليه السلام أنَّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليه السلام يسألونه عن الصَّمد، فكتب إليهم «بسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم، أمَّا بعد فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدِّي

---

(١) سورة الإخلاص، الآيتان: ٣ ـ ٤.

رسول الله ﷺ يقول: مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النَّار، وأنَّ الله سبحانه قد فسَّر الصَّمد فقال: الله أحد الله الصَّمد، ثمَّ فسَّره فقال: لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. لم يلد: لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة الَّتي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنَّفس، ولا تتشعَّب منه البَدَاوات كالسِّنَةِ والنّوم، والخطرة والوهم، والحزن والبهجة، والضّحك والبكاء، والخوف والرَّجاء، والرغبة والسَّأمة، والجوع والشَّبع، تعالى عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولَّد منه شيء كثيف أو لطيف. ولم يولد: لم يتولَّد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها، كالشّيء من الشّيء، والدَّابَّة من الدَّابَّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثّمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللَّطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسَّمع من الأُذن، والشمّ من الأنف، والذَّوق من الفم، والكلام من اللِّسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنَّار من الحجر، لا بل هو الله الصَّمد الَّذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشيء الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصَّمد الَّذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشَّهادة الكبير المتعال، ولم يكن له كفواً أحد»[1]، انتهى. فتدبَّر كلامه عليه السلام لتعلم أنَّ كلام ابن أبي جمهور لم يستند فيه إلى أقوال أئمتنا عليهم السلام، بل استند إلى الجهَّال وأئمَّة الضَّلال [أقوال الجهالة وأئمة الضلالة خ ل]، فلذا قال ما قال، يعني أنَّ

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٨٩، باب ١٣. البحار: ج٣، ص٢٢٣، باب ٦. التوحيد: ص٩٠، باب ٤.

وجودات الحوادث خرجت منه تعالى عن قبولهم [قولهم خ ل] وترجع وتختفي فيه.

الوجود والعدم:

وقوله: «وهذا الوهم إنَّما نشأ من فرض الأفراد الخارجيَّة للوجود» صريح في دعواه أنَّ حقيقته هي الله، فينبغي أنَّه [أن خ ل] يعبد نفسُه ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾(١).

وقوله: «بل الزَّائل إضافتها» الخ، أخذه من قولهم السَّابق، وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم، لأنَّ القابل يبقى مع المقبول، والوجود لا يبقى مع العدم، ومعنى هذا هو ما ذكرته لك سابقاً من دورانهم على صدق الألفاظ في الجملة، لأنَّ الوجود ضدّ العدم ولا يجتمع ولا يحل به، بل يتعاقبان على الماهيَّات، وهذا إذا أريد بالوجود مصدر وجد، فإنَّ وجد ضدّ عدم بلا شكّ، ولكن الكلام في الوجودات الَّتي هي الذَّوات وتلك يحلّها إذا كانت ممكنة العدم، وإن أرادوا به المعنى المصدري فقياسهم في الوجود المطلق باطل، ولكن منشأ خطئهم أنَّ الوجود الحق تعالى يصدق عليه لفظ الوجود، والمعنى البسيط المعبّر عنه في الفارسيَّة بـ(هست) يصدق عليه وجود، والمعنى المصدري والمفهوم وغير ذلك يصدق عليها وجود، فإذن الوجود حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعدّدة، وإنَّما التكثّر باعتبار الإضافة إلى الماهيَّات كنور الشَّمس هوَ واحد، وإنَّما اختلف باعتبار إضافته على [إلى خ ل] الزُّجاجات المختلفة،

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٣.

والإضافة اعتباريَّة، والاعتباري موهوم لا حقيقة له إلاَّ في الفرض العقلي، فافعل ما شئتَ بعدما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما يتعارف، وثبت عندك أنَّ الاعتباري لا تحقّق له، فقل: زيد حي باعتبار، وزيد ميِّت باعتبار، وزيد ربّ باعتبار، وزيد عبد باعتبار، ومع هذا كلّه يقولون هي براهين عقليَّة قطعيَّة.

في قول المصنف:
وإذا لم يكن للوجود أفراد حقيقية...

ثم قال: وإذا لم يكن للوجود أفراد حقيقيَّة لا يكون عرضاً عامّاً، وما يُقال: إنَّه يقع على أفراده لا على التَّساوي فيكون مشكّكاً باطل، لأنَّ ذلك إنَّما هو باعتبار الكليَّة والعموم، وهو من حيث هو لا عام، ولا خاصّ، ولا كلّي، ولا جزئيّ، بل التَّحقيق في اختلافه أنَّه باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان، وحضوره في حظائر الإمكان، وكثرة الوسائط يشتدّ ويضعف ظهوره وكمالاته، وباعتبار قلَّتها تشتدّ نوريّته ويقوى ظهوره، فتظهر كمالاته وصفاته، فيصير [ويصير خ ل] إطلاقه على القوي أولى من إطلاقه على الضَّعيف، لأنَّ له مظاهر في العقل، كما أنَّ له مظاهر في الخارج، كالأمور العامَّة والكليَّات الَّتي لا وجود لها إلاَّ في الذّهن، فتفاوته إنَّما هو باعتبار ذلك الظُّهور العقلي، فالتَّفاوت لا في نفس الوجود، بل في ظهور خواصّه من العليَّة والمعلوليَّة، وكونه قائماً بنفسه وبغيره وشدَّة الظُّهور وعدمه.

وأقول: تدبَّر كلامهم الدَّالّ على أنَّ حقيقة الواجب تعالى وحقيقة الحوادث شيء واحد، ولكن لخوف التَّطويل تركتُ بيان ما فيه من الفساد والتَّضليل، إلاَّ أنَّ من تتَّبع كلامي وعرفه ظهر له فساد كلامهم كلّه في هذا النَّوع، ليس فيه شيء من الحقّ ومخالف لكلام أئمَّة الهدى عليهم السلام.

في قول المصنف:
فإذا عرفت ذلك، فالماهيات كلها وجودات...

ثم قال: إذا عرفتَ ذلك، فالماهيَّات كلّها وجودات خاصَّة علميَّة ليست ثابتة خارجةً منفكَّةً عن الوجود كما توهَّمه المعتزلي، بل ثبوتها منفكّاً عن الوجود الخارجي في العقل، وكل ما في العقل من الصّور فائضة من الحقّ، وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه، فهي ثابتةٌ في علمه تعالى، وعلمه وجوده، لأنَّه عين ذاته.

وأقول: تفهم قوله: فإنَّ الأشياء كلّها في ذاته.

في قول المصنف:
فلا تكون الماهيات شيئاً غير الموجودات...

ثم قال: فلا تكون الماهيَّات شيئاً غير الموجودات المتعيّنة في العلم، وإلاَّ كانت ذاته محلاً للأُمور المتكثرة المغايرة لذاته تعالى الله عنه.

وأقول: هو يقول: «وفيض الشّيء من غيره مسبوق بعلمه» فجعلها مغايرة، وهي في علمه، وعلمه ذاته، ثمَّ يقول: «وإلاَّ كانت ذاته محلاً للأُمور المتكثّرة»، فإن قال: إنَّها حاصلة في ذاته حصولاً جمعيّاً وحدانياً لا يلزم منه التكثر كما يقوله إخوانه الملاً محسن، والمصنف، وأبو نصر الفارابي، ومميت الدِّين بن عربي، وغيرهم، فأقول لهم: هو سبحانه يعلم أنَّ فيه شيئاً غيره أم لا؟ فإن قلتَ: يعلم، كانت ذاته محلاً لها، وإن كان لا يعلم أنَّ فيه شيئاً غيره ولا معه بطل كل ما قلتم، فلا يكون في علمه الَّذي هو ذاته شيء غيره كما قال الصَّادق عليه السلام: «كان ربّنا (عزَّ وجلَّ) والعلم ذاته ولا معلوم»[1] الحديث.

المختلف حادث:

ثمَّ قال: «بل الحق أنَّ الوجود تجلَّىٰ بصفة من الصِّفات، فيتعيَّن ويمتاز عن الوجود المتجلِّي بصفة أُخرى، فتصير حقيقة ما من الحقائق،

---

(١) الكافي: ج١، ص١٠٧. البحار: ج٤، ص٧١، باب ١. التوحيد: ص١٣٩، باب ١١.

وصورة تلك الحقيقة في علم الحق هي المسمَّاة بالماهيَّة والعين الثَّابتة، بل هي الماهيَّة».

وأقول فيه: إنَّه قد اختلفت حالاته والمختلف حادث.

فإن قلت: لم يختلف لذاته بل المختلف التجليَّات، قلت: هي تجليَّات أفعال أم تجليَّات ذات؟ فإن كانت تجليَّات أفعال فهل تلك الحقائق المسمَّاة بالماهيَّات اختلفت حالاتها قبل التجلِّي وبعده أم لا؟، فإن لم يحصل اختلاف في شيء من هذه الفروض لم يتجدَّد شيء ولم يحصل تجلٍ أصلاً، وإن حصل الاختلاف إمَّا في الذَّات أو في الحالِ فيها ومن كلٍّ يلزم التغيّر [التغيير خ ل] والحدوث.

ثمَّ قال: «ولها وجود في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانيَّة، ووجود في الحقّ وهو تحقّقها فيه، ووجود علمي في أذهانِنا وهو ثبوتها فيه، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيَّات ولوازمها تارة في الذّهن وأُخرى في الخارج، فيقوى الظُّهور ويضعف بسبب القرب من الحقّ والبعد عنه، وقلَّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللأَّزمة لها وللبعض دون ذلك، وصورها في أذهانِنا ظلالات تلك الصّور العلميَّة حاصلة فينا [فيها خ ل] بطريق الانعكاس من المبادىء العالية، أو لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الإلٰهيَّة، ولهذا صعب إدراك الحقائق على ما هي عليه إلاَّ على مَن تنوَّر بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنَّه يدرك بالحق الصّور العلميَّة على ما هي عليه في أنفسها، وينحجب عنها بقدر إنيّته، فيحصل التمييز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل بها، فغاية عرفانه إقراره بالعجز والقصور وعلمه برجوع الكلّ إليه».

انتهى ما أردتُ نقله من كلامه، فقد بيَّن لك أنَّها كلها في ذاته كما قال: «ووجود في الحقّ وهو تحقّقها فيه» ولا شكَّ أنَّ هذا التحقّق فيه دليل مغايرتها له تعالى، وبيَّن أنَّ الكامل منَّا يعني يكون تابعاً لابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وأمثالهما يرتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنَّه يدرك بالحقّ الصّور العلميَّة...إلخ، وهذا ظاهر لأنَّه إنَّما أثبت كونها في ذاته، لأنَّه كشف عنه الحجاب، فرآها مرسومة في ذاته، ولو لم يرها منتقشةً فيه لما حكم بذلك، أما ترى لمَّا كنَّا لم ندرك ذلك أنكرنا ثبوتها في ذاته، لعجزنا عن إدراك ذاته، فحكمنا بعدم كونه محلاً لغيره من جهة الدَّليل العقلي، والَّذي يشاهد بالمعاينة يحكم بمقتضاها، ولقد قال تعالى: ﴿...يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾[1]، اللَّهمَّ إنِّي أشهدك أنِّي أبرأ إليك وإلى نبيّك وأهل بيته الطَّاهرين وأنبيائك المرسلين، (صلَّىٰ الله على محمَّد وآله الطَّاهرين وعليهم أجمعين)، وإلى عبادك الصَّالحين وملائكتك المقرَّبين من هذه الأقوال الباطلة، ومن التديُّن بها في الدُّنيا والآخرة، فأثبتها لي فيما ألقاك به يا أرحم الرَّاحمين.

واعلم أنِّي إنَّما تركت البحثَ في هذه مفصّلاً لطول الكلام عليه، والقليل قد أشرت إليه فيما مضى، ولا تتوهَّم أن مثل هذا الَّذي سمعتَ منِّي هو دليلي، فتظنّ أنِّي أردّ كلامهم بالشتم والتبطيل لا بالدَّليل، أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين.

فأمَّا الشَّتم فلستُ أرضى به ولا يؤذن لي فيه، وأمَّا تبطيل ما هو

(١) سورة الأنعام، الآيتان: ١١٢ ـ ١١٣.

باطل، فذلك واجب بالدليل، فمن أنس بعباراتهم لا يكفيه القليل، ولستُ بصددِ التطويل، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ...﴾[1].

الوجودات حقائق متاصلة أم حقائق الأشياء المتأصلة في الوجود؟:

فقول المصنّف: «فالوجودات حقائق متأصّلة» هو مثل ما سمعت من كلام ابن أبي جمهور، فإنَّ طريقتهم واحدة. ولو أنَّهم قالُوا: إنَّها حقائق الأشياء المتأصّلة في الحدوث أقامها سبحانه بأظلّتها في أماكنها وأوقاتها، فهي في الحقيقة آثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله بحالٍ كوَّنها، ولم تكن شيئاً قبل تكوينه كان كلامهم مستقيماً، وله معنى وذلك أنَّه تعالى إنَّما ذكرها حين خلقها، وهو سبحانه الذَّاكر قبل الذكرين[2] ولا مذكور، فذكرها بإيجادها بفعله وحقيقتها من فعله أنَّها أثره لا أنَّها مركَّبة منه، بل الفعل مبرًّأ عنها، كان الله سبحانه ولا شيء معه وهو الآن كما كان، ثمَّ اخترع بفعله عنصراً نسبته [عنصر النسبة خ ل] من فعله كنسبة المصدر الَّذي هو الحدث من الفعل، أي كنسبة ضرباً إلى ضَرَبَ، وهذا الحدث هو الَّذي نسميه تارة بالماء الأوَّل، وتارة بالألف اللينيَّة، وتارة بالنَّفَس الرَّحماني الثَّانوي، وتارة بالحقيقة المحمَّديَّة وفلك الولاية، وتارة بالوجود المطلق أو محلّ الوجود المطلق، والوجود الرَّاجح أو محلّه، وركن الوجود والتجلّي الأعظم. وهذا الوجود قسَّمه (عزَّ وجلَّ) إلى أربعة عشر قسماً لم يحتمل أكثر منها، وهو ذات الذَّوات وبه تذوَّتَتْ وبقيت هذه الأربعة عشر الطَّيِّبة تُسَبِّح الله وتعبده وتثني عليه بكلِّ ما يمكن

---

(١) سورة المدثر، الآيتان: ٥٥ ـ ٥٦.
(٢) كذا في الأصل، وربما كانت (الذاكرين).

من الثناء ألف دهر، كلّ دهر مائة ألف سنة، ثمَّ أَذِنَ لها فأشرق نورها وشعاعها، ثمَّ خلق من ذلك الشُّعاع المتعلّق بتلك الحقيقة تعلّق النُّور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة ألف نور وأربعة وعشرين ألف نور، كل نور هو روح نبيّ من أنبيائه، فعلَّم المنير ذلك النُّور كيفيَّة تسبيح الله وعبادته والثناء عليه بأسمائه الناطقة عليهم بوحي الله (صلَّىٰ الله على محمَّد وآله الطَّاهرين) فبقوا يعبدون الله سبحانه بالتوجُّه إلى وجهه الباقي الَّذي هو ذلك المنير الأوَّل المقسوم بأربعة عشر قسماً (صلَّى الله عليهم) وإليه الإشارة بقولي في مدح الحجَّة عليه السلام عجَّل الله فرجه وفرجنا به في ذكر توجه الأنبياء عليهم السلام إلى الله سبحانه به قلتُ:

فنورُهُ وَحْيُهُم وَوَجْهُهُ قِبْلَتُهُمْ فحيثُ صَلّوا وَصَلُّوا[1]

وذلك في دهرٍ ثمَّ خلق الله سبحانه من أنوار الأنبياء عليهم السلام أرواح المؤمنين، وهكذا حكم مراتب الوجود متسافِلاً كلّ سافلٍ خلق من شعاع ما فوقه لا من نفس طينته إلى طينة الحقيقة المحمَّديَّة، وهي خلقت لا من شيء ولا أصل لها ترجع إليه قبل خلقها بفعله تعالى، فكلّ شيء راجع إلى الله تعالى برجوعه إلى ما خلق منه، وهو قول سيِّد الوصيِّين أمير المؤمنين حجَّة الله على الخلق أجمعين بعد ابن عمّه وأخيه خاتم النَّبيِّين (صلَّىٰ الله عليهما وآلهما الطَّاهرين). «انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطَّلب إلى شكله»[2] الحديث. والمراد بمثله مبدؤه فافهم، فليس للوجود المخلوق حقيقة في الخالق بوجه من الوجوه، ولله درّ من قال:

---

(١) راجع ديوان الشيخ الأوحد الأحسائي، القصيدة الأولى، البيت: (١٧٩)، وراجع أيضاً: عبقات من فضائل أهل البيت، ص:١٠٥.

(٢) دفع الشبه عن الرَّسول صلى الله عليه وآله: ص٥٢، وص١٠٤.

إذا كنتَ ما تدري ولا أنت بالّذي تطيع الّذي يدري هلكتَ ولا تدري
وأَعجبُ من هذا بأنّك ما تدري وأنّك مَا تدري بأنّك ما تدري

نعوتات الوجودات المسماة بالماهيات:

وقوله: «إلاَّ أنَّ لكلّ منها نعوتاً ذاتيَّة ومعاني عقليَّة هي المسمَّاة بالماهيَّات» يشير به إلى تعيّناته، لأنَّ الأعيان [الاعتبار خ ل] الثَّابتة عندهم من حيث امتيازها عن المطلق لها تعيّنات عدميَّة وتعيّنات وجوديَّة، وتلك التعيّنات الوجوديَّة الحاصلة لها هي عين الوجود، فهي ـ أي الماهيَّات ـ كلّها وجودات خاصَّة علميَّة كما تقدَّم في كلام صاحب المجلى، فلا تكون الماهيَّات شيئاً غير الوجودات المتعيّنة [العينية خ ل] في العلم الذَّاتي، والتعيّنات العدميَّة هي الانتزاعيَّة [الانتزاعات خ ل] العقليَّة.

والحقّ أنَّ للوجودات الَّتي هي الموادّ نعوتات هي قوابلها المسمَّاة بالماهيَّات الأُولى الَّتي هي الصّور [الصورة خ ل] والانفعالات، وبها قوام الوجودات ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾[1]، وهي التعيّنات النوعيَّة، وللوجودات الَّتي هي الأشياء نعوتات شخصيَّة، فالأولى في الخلق الأوَّل كعمل المداد للكتابة، والثَّانية في الخلق الثاني كالصّور الَّتي بها تشخَّصت الحروف والكلمات، وبهذه النّعوتات طابت الأشياء وخبثت.

فقوله: «إنَّ لكلّ منها أي وجود من الوجودات المقيّدة قيوداً ونعوتاً هي المسمَّاة بالماهيَّات» والمراد بها في الخلق الثَّاني، لأنَّ المعاني العقلية مفاهيم للأشياء لا لأجزائها، وهذه النّعوت هي

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

أسماء تلك الوجودات فيقال: وجود زيد ووجود الفرس، فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد أنَّ الإضافة بمعنى اللاَّم، وعليه يكون النَّعت هو الوجود لا الماهيَّة. وعلى قولنا تكون الإضافة بيانيَّة، فالمنعوت هو الوجود، وزيد بدل بيان المسمَّىٰ باصطلاح النُحاة بعطف البيان، والنَّعت ما نسب إليه من اسم وفعل، وقول وعمل، وصورة خارجيَّة أو ذهنيَّة. ولهذا الشيء نعتُ نوريّ معنويّ سمَّاه الله به ووسمه به، فقال في الإشارة إلى ذلك بقوله الحقّ: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾(١) وهذا هو النَّعت الوجودي، وقال: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾(٢) وله نعتٌ ظلماني وُسِمَ به، فقال تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾(٣) وقال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾(٤) إنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العليّ العظيم.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٣.
(٢) سورة الكهف، الآية: ١٨.
(٣) سورة محمَّد، الآية: ٣٠.
(٤) سورة المنافقون، الآية: ٤.

في قول المصنّف:
توضيح فيه تنقيح...

قال: توضيح فيه تنقيح، أمَّا تخصيص الوجود بالواجبيَّة فلنفس حقيقته المقدَّسة عن نقص وقصور، وأمَّا تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدُّم والتأخُّر، والغنى والحاجة، والشدَّة والضعف، فبما فيه من شؤونه الذَّاتيَّة وحيثيَّاته العينيَّة بحسب حقيقته البسيطة الَّتي لا جنس لها، ولا فصل، ولا تعرض لها الكليَّة كما علم. وأمَّا تخصيصه بموضوعاته، أعني الماهيَّات والأعيان المتصفة به في العقل على الوجه الَّذي مرَّ ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كلّ مقامٍ من ذاتيَّاته الَّتي يبحث عنه في حدّ العلم والتعقل، ويصدق عليه صِدقاً ذاتياً من الطَّبائع الكليَّة والمعاني الذَّاتيَّة الَّتي يقال لها في عرف أهل هذا الفنّ الماهيَّات، وعند الصُّوفيَّة الأعيان وإن كان الوجود والماهيَّة فيما له ماهيَّة ووجود شيئاً واحداً، والمعلوم عين الموجود [الوجود خ ل] وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله تعالى.

أقول: يريد به تفصيل ما ذكره سابقاً. قال في التَّعليقات: «الفرق بين ما ذكره في هذا الفصل وبين ما ذكره في الفصل السَّابق أنَّه يعلم في هذا الفصل وجه كون التَّخصيص بنفس الحقيقة مفصّلاً مصرّحاً بخلاف ما مرَّ.

وأيضاً يعلم في هذا الفصل أنَّ ما كان متقدّماً وما كان متأخّراً، لماذا صار كذلك ولم يحصلا بعكس ما كانا؟ هذا على احتمالٍ أو معنى

التَّخصيص بالتقدُّم والتأخّر مثلاً على احتمالٍ آخر كما سنُنَبِّه عليه إن شاء الله تعالى بخلاف ما مرَّ.

وأيضاً يعلم مفصّلاً في هذا الفصل ما أراده بقوله فيما مرَّ بأُمورٍ لاحقة من أنها ليست منحصرة في العوارض الخارجيَّة، بل الماهيَّات داخلة فيها بخلاف ما مرَّ. وبالجملة قد بيَّن وفصَّل في هذا الفصل الأُمور السَّابقة على الوجه اللاَّئق بلا قصور، فلذا [فلهذا خ ل] عنونَهُ بهذا العنوان» انتهى. يعني بالعنوان قوله: «توضيح فيه تنقيح».

وأقول: إنَّ المصنّف ذكر سابقاً هذه الأشياء فعرض له احتمالات ترد عليه باعتبار إطلاقات ما مر، فاستطرد التَّوضيح لدفع ما قد يتوهَّم، أو ما فهمه، من وروده عليه، وعلى كلِّ حال لا بأس به إذا كان دافعاً لإيراده كافياً لمراده فقال: «إمَّا تخصيص الوجود بالواجبيَّة» يعني أنَّه لمَّا ذكر بعض تخصيص أفراد الوجود استطرد ذكر تخصّص الواجب وإن كان مستغنياً عن التَّعريف، أو أنَّه وجد احتياج المقام إلى التعريف، أو أنَّه أدخله في جملتها كما يفهم من [في خ ل] بعض كلامه سابقاً، فقال: تخصيص الواجب [الوجود ظ] بالواجبيَّة، والأولى أن يقال: تخصّصه أو اختصاصه بالواجبيَّة، لأنَّ التخصيص لا يكون من ذات المختص إلاَّ أن يريد به إثباته في ذهن العارف فلِنَفسِ حقيقته، يعني أنَّه بذاته تخصَّص لا باعتبار شيء غير ذاته، ومعنى الكلام صحيح على إرادة معنى إثباته في الأفهام ومحو الأوهام المقدَّسة عن نقص وقصور نفى بهذا القيد مطلق الاحتياج ومطلق المغايرة، فإنَّها من النَّقص والقصور.

وأمَّا تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدُّم والتأخّر كالرُّتبة والغنى للبسيط منه، والحاجة للمركَّب من الوقت والمكان، والكم والكيف

والوضع إلى غير ذلك من المعيّنات والمشخّصات كما ذكرنا سابقاً، والشدَّة والضّعف اللاَّزمين للرّتبة والجهة، والكم والكيف، والمكان والتقدُّم والتأخّر فبما فيه من شؤونه الذَّاتيَّة. . .الخ.

مفهوم المخصص بالذات عند المصنّف:

واعلم أنَّ المصنّف أراد من المخصَّص بالذَّات الواجب (عزَّ وجلَّ) كما قال: إمَّا تخصيص الوجود بالواجبيَّة وهو ظاهر، وأمَّا قوله: «تخصيصه بمراتبه ومنازله» فيريد بها الوجودات الممكنة والضمير في منازله ومراتبه يعود إلى الواجب الحقّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، يعني أنَّه يتنزَّل في مراتبه ومنازله في ظهوراته، وهو يعني تتنزَّل الذَّات بذاتها إلى المقامات السفليَّة، فيتكثَّر ذلك الواحد البسيط لذاته بهذه المراتب والمنازل الَّتي هي شؤونه وحوائجه ليقضي منها وطراً، فيعرض له بواسطة تلك المراتب والمنازل أُمور معيَّنة ومشخّصة للوجه الواقع منه في تلك الرّتبة والمنزلة، لأنَّ تلك الأُمور من لوازم تلك المراتب والمنازل، فبذاته نزل في تلك المرتبة لأجل ذلك الشأن، فلزمته لذاته لا من حيث نفسه لبساطتها وتقدّسها، بل من حيث تنزله في تلك المرتبة، لأنَّ تلك الأُمور الَّتي شأنها التشخيص والتَّعيين لازمة لتلك المرتبة ولمن تنزَّل فيها، فمن حيث نفسه هو بسيط لا كثرة فيه ولا تعدّد ولا تشخص، وما لحقه من تلك الأُمور المشخّصة لأفراد مظاهره فقد عرضت له بواسطة مراتب نزوله.

وما تقدَّم من ظهوره في بعض مراتبه على بعضٍ فلخواصّ بعضها المقتضيَّة لذاتها في التّرتيب الطَّبيعي أن يتقدَّم [تتقدَّم، فيتقدَّم خ ل] الظُّهور، لامتناع التَّرجيح من غير مرجح، فما هو متقدّم من مراتب الوجود لا يمكن أن يعكس وبالعكس.

ويحتمل أن يكون المراد أنَّ ما ينتزع منه المفهومان من مراتِب الوجود عند ملاحظة العقل لهما يجد بعضاً متقدِّماً وبعضاً متأخِّراً، صار كلّ من المفهومين أو ممَّا انتزع منه المفهومان سبباً للامتياز ولتقدّم بعض على بعض على اختلاف آرائهم.

تخصيص الوجود بمنازله ومراتبه عند المصنّف:

فقوله: «وإمَّا تخصيصه بمراتبه ومنازله ـ إلى قوله ـ فبما فيه من شؤونه» أي أنَّ تخصيصه بالمراتب والمنازل واختلافها في الأُمور المذكورة في التقدُّم والغنى، والشدَّة وأضدادها، فبسبب ما في ذاته من شؤونه ودواعيه الذَّاتيَّة، لكونها صوراً في علمه، وعلمه عين ذاته، وكذا تلك الحيثيَّات العينيَّة، أي الاعتبارات والجهات المتعدّدة بحسب ما هي عليه في علمه من صورها الَّذي هو ـ أي علمه ـ عين ذاته عرض لها الاختصاصات والنّسب المذكورة على حسب الشؤون المذكورة الَّتي هي مبادٍ لهذه الأُمور المذكورة.

وفي الحقيقة كلّها من لوازم المراتب بسبب شؤونه أي دواعيه، أو أسباب دواعيه وبواعثه الَّتي هي أسباب تلك الأُمور المذكورة، لأنَّ هذه الشؤون كما ذكرنا مكرراً صور وجوديَّة في علمه الَّذي هو ذاته، فبها صدرت، وبها تحقَّقت، وبها عُدمت، وبها بقيت، ومنها برزت وإليها تعود، وكلّ ذلك بحسب ذاته وحقيقته البسيطة الَّتي لا جنس لها، ولا فصل لها، ولا تعرض لها الكليَّة لذاتها لكمال حقيقته.

تخصيص الوجود بموضوعاته عند المصنّف:

ثمَّ قال: «وأمَّا تخصيصه بموضوعاته الَّتي عرض لها في الذّهن أعني الماهيَّات والأعيان المتّصفة به في العقل»، لأنَّهما في الخارج متّحدان، وإنَّما يعرض لها في ظرف التّحليل على الوجه الَّذي مرّ

ذكره فباعتبار ما يصدق على الوجود من الماهيَّات في كلّ مقام ورتبة من ذاتيّاته ممَّا هو كالجنس، والفصل، والنَّوع، والخاصَّة، والعرض العامّ الَّتي يبحث عنه، أي ذلك الصَّادق في حدّ العلم وفي التَّعقل، كما جرى عليه الاصطلاح للحكمة النَّظريَّة، ويصدق عليه صدقاً ذاتياً لاتّحادِهِ بها في الخارج، وذلك الصَّادق من الطَّبائع الكلّية والمعاني الذَّاتيَّة لعلَّ العطف تفسيريّ، لأنَّ المراد من الطَّبائع هي الحقائق الَّتي هي المعاني الَّتي هي الماهيَّات، وهي المسمَّاة في عرف العرفاء بالماهيَّات، لأنَّها هي حقائق الأشياء من حيث هي، وعند الصُّوفيَّة هي الأعيان، لأنَّهم كما تقدَّم يسمّونها ـ أي الماهيَّات ـ بالأعيان الثَّابتة إن اعتبر ثبوتها في العلم الأزلي وبالحقيقة عند إشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها، فمدار تخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه، فما صدق عليه منها فهو معروضه الخاصّ به.

ثمَّ قال: «إنَّ الوجود والماهيَّة في الوجود الَّذي له ماهيَّة أي الفرد الحادث منه شيء واحد» لا تعدّد فيه إلاَّ في الذّهن عند إرادة التّحليل لنظر العَقْل إلى نفس المفهوم ثم قال: «والمعلوم ـ أي الماهيَّة ـ عين الموجود» الَّذي هو الوجود.

ولمَّا كان هذا الفصل إنَّما وضعه للتَّوضيح ولتتميم ما نقص أو خفي من المراد أو من البيان ذكر هذا، وقد كان ذكره قبل هذا للإشارة [الإشارة خ ل] على أنَّ الاتحاد بينهما كما هو في الخارج كذلك كما هو في الذّهن، وإنَّما يتغايران في الذّهن بالنَّظر إلى مفهوميهما كما قال سابقاً في نظر العقل عند إرادة التَّحليل.

ثمَّ قال: «وهذا سرّ غريب» يعني أنَّ كون الماهيَّة منشأً للتَّمييز مع

أنّها عين ما تميّز بها وعين ما اتّحدت به، ولأجل هذا كانت الوجودات المتعدّدة غير مختلفة نوعاً لما ذكر من كون علّة التّمييز [التميّز خ ل] علّة الاتحاد فيه سِرٌّ غريب لبعده عن أفهام القاصرين.

تخصص واختصاص لا تخصيص:

أقول: وأمّا بيان المصنّف في مراداته ممّا هو مخالف للحقّ على سبيل الاختصار والاقتصار، فإنَّ قوله: «إنَّ تخصيصَ الوجود بالواجبيّة» فالأولى أن يقال: تخصُّصٌ واختصاصٌ لا تخصيص لأنّه فعل الغير، ولا يكون اختصاصه تعالى محصّلاً من غيره إلاّ أن يراد به إثباته في الأفهام وإزالة التَعدّد والحاجة عن الأوهام، على أنَّ ذلك كلّه تحديد لخلقه كما قال الرِّضا عليه السلام: «كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه»[1] فكلّ هذه الاعتبارات تحديد لما سواه.

الله (عزَّ وجلَّ) لا يتغير عن حاله قبل الإيجاد:

وأمّا تخصيصه بمراتبه، فإنْ أعادَ ضمير الوجود إلى الحقّ تعالى كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه وأراد الحقيقة فهو باطل، لأنَّه تعالى لا يتغيَّر عن حاله قبل الإيجاد، وإلاَّ لكان حادثاً، وإنَّما ظهوره لما شاء بإيجاده إيَّاه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تحيط به الأوهام، بل تجلَّىٰ لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها»[2] انتهى. فظهوره للخلق إيجادهم، لا أنَّه يتنزل. أنظر إلى آياته في الآفاق، فهذا السِّراج ظهر لجميع أشعته بها، واحتجب عنها بها، ولم يخل منها شيء بمعنى قيُّوميَّة فعله وأمره لا بذاته، فإنَّه لا يتغيَّر

---

(١) البحار: ج٤، ص٢٢٧، باب ٤. الاحتجاج: ج٢، ص٣٩٨. التوحيد: ص٣٤، باب ٢.
(٢) كامل الزيارات: ص١.

عمَّا هو عليه، وهذا آية الله تعالى، ولو كان كما قال لظهر في مظاهره ولا يمكن إلاَّ بأن يتّصف بصفاتها.

الشؤون هي التي أحدثها (عزَّ وجلَّ) من خلقه لخلقه:

وأمَّا ما ذكر من شؤونه فإنَّما هي شؤونٌ أحدثها بفعله من خلقه لخلقه، لم تكن مذكورةً في ذاته إلاَّ بفعلها، وأمَّا انَّه عالم بها فالمراد أنَّه عالم في الأزل بها في الحدوث، فهو في الأزل بذاته الَّذي هو الأزل يعلمها في أماكنها وأوقاتها، وليست في الأزل، وإلاَّ لكان معه غيره.

وأمَّا حصول صورها في علمه فهو علمه الحادث الَّذي هو اللَّوح المحفوظ وأمثاله كما قال تعالى: ﴿...فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ۝٥١ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ۝٥٢﴾[1] وقال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ ۝٤﴾[2].

وأمَّا الأُمور المذكورة الَّتي هي علَّة التعدّد، فهي قوابل الأشياء وانفعالاتها وشرائط إيجاداتها، وهي محدثة معها على جهة المساوقة كالكسر والانكسار، لم تكن تلك المشخِّصات الخاصَّة قبل المشخَّص ولا بعده ولا حقيقة للوجودات الحادثة، إلاَّ الحقيقة المحمَّديَّة ﷺ، ولا حقيقة لها قبل ذلك. قال أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «انتهى المخلوق إلى مثله»[3] وقال عليه السلام: «علَّة الأشياء صنعه وهو لا علَّة له»[4] انتهى. وتفصيله كما أشرنا إليه سابقاً.

---

(١) سورة طه، الآيتان: ٥١ ـ ٥٢.
(٢) سورة ق، الآية: ٤.
(٣) دفع الشبه عن الرَّسول ﷺ: ص٥٢، وص١٠٤.
(٤) دفع الشبه عن الرَّسول ﷺ: ص٥١.

تخصيص الوجود موضوعه الموصوف والعارض الصفة:

وأمَّا تخصيص الوجود فيما له موضوع فموضوعه هو الموصوف منه، والعارض هو الصِّفة وقد ذكرناه مراراً، وأنَّ ما اتّحد خارجاً في الحقيقة اتّحد ذهناً إلاَّ باعتبار شيء تصفه به أو تنسبه إليه خارجاً، وحينئذٍ هو في الخارج بتلك الجهة غير متّحد.

وأمَّا تحقيق الماهيَّات، فقد أشرنا إليه سابقاً للماهيَّة الأُولى الرُّكنية والثانية الهويَّة أي الموجود من حيث هو فراجع.

تأكيد لما مرّ:

وأمَّا انَّ المعلوم ـ أي الماهيَّة ـ عين الموجود، فقد ذكرناه وليس على هذا المعنى، بل كما قلنا، فإنَّ الوجود الموصوفي هو المادَّة والصِّفتي هو [هي خ ل] الصّورة والمجموع منهما باعتبارِ كونِه أثراً وجود [موجُودٌ خ ل] وباعتبار كونه هو هو ماهيَّة.

وأمَّا ما ذكره من كون ما به التَّميز هو ما به الاتّحاد، فهو على ما أشرنا إليه هو الماهيَّة الأولى الَّتي هي الانفعال، هي الَّتي بها التَّميز، لأنَّها مجموع المشخِّصات الَّتي بها التَّمييز.

وأمَّا الَّتي بها الاتحاد فليست هي الَّتي بها التَّمييز، فإنَّ ما به الاتّحاد على دعواه هي هويَّة الشّيء وحقيقته من نفسه، وهذه لا يكون بها التمييز، بل يمكن أن يقال: إنَّ هذه أيضاً لا يكون بها الاتّحاد إذ لا يتحقَّق إلاَّ باعتبارٍ مغايرٍ للاعتبار الَّذي به يتحقَّق الوجود، فهي على المذاقين لا يكون بها الاتّحاد، وقد يكون بها التَّمييز على المذاقين إمَّا على المذاق الأوَّل فلأنَّها هي الانفعال الَّذي هو محلّ الحدود المُشَخّصة وبه يحصل التَّعين لأنَّه القابل والمقبول يظهر بها ويجري الإيجاد على مقتضاه كما يشير إليه قوله

تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[١]، وإمَّا على المذاق الثَّاني فكما قلنا من أنَّها لا تتحقَّق إلاَّ باعتبارٍ مغايرٍ لما به يتحقَّق الوجود من الاعتبار.

وأمَّا مأخذ اتّحادِهما عندهم في الخارج من جهة الفهم الَّذي هو منشأ دَليلهم الصّناعي، هو أنَّهم فهموا أنَّ هويَّة الشّيء هو [هي] الماهيَّة ووجودها حصولها، ولا مغايرةَ بينهما، وهو الاتحاد المراد، وإذا فتَشت فيه وجدتَ موصوفاً وصفة، مع أنَّ تعليله عليل، فإنَّ قوله: «ولأجل هذا كانت الوجودات المتعدّدة غير مختلفة نوعاً» يعني أنَّها متّحدة في النَّوع كالإنسان، أي الحيوان النَّاطق، وهو متعدّد في الشخص كزيد وعمروٍ، وكالخشب المتّحد في النوع المتعدّد في الشخص، أي في الباب والسَّرير وغيرهما، وهذا ظاهر في كلّ الأنواع، ومع هذا يلزم أنَّ هذه الوجودات تدخل تحت نوعِها كما تدخل الأنواع منها تحت جنسها، فلا فرق بين الوجودات وغيرها بخلاف ما قرَّره المصنّف.

وفي كلامي هذا بأنَّ ما به التَّمييز [التميز خ ل] هنا لا يكون به الاتّحاد كما سمعتَ سرّ غريب، لبعده عن أفهام المُدَّعين لعدم القصور.

(١) سورة النّساء، الآية: ١٥٥.

في قول المصنف:
قال الشيخ الرئيس في المباحثات...

قال: قال الشيخ الرئيس في المباحثات: «إنَّ الوجود في ذوات الماهيَّات لا يختلف بالنوع، بل إذا كان اختلاف فبالتَّأكيد والتَّضعيف، وإنَّما يختلف [تختلف] ماهيَّات الأشياء الَّتي تناول الوجود بالنّوع، وما فيها من الوجود فغير مختلف النّوع، فإنَّ الإنسان يخالف الفرس بالنّوع لأجل ماهيّته لا لأجل وجوده». انتهى كلامه، فالتخصيص في الوجود على الوجه الأوَّل بحسب ذاته وهويّته، وأمَّا على الوجه الثَّاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النّعوت الذَّاتية الكلّية.

أقول: يريد بنقل كلام الشيخ الاستشهاد على اتّحاد الوجود في نفسه، وأن تعدّده إنَّما هو باعتبار تعدّد موضوعاته.

قول الشيخ في الوجود:

فقول الشيخ: «إنَّ الوجود في ذوات الماهيَّات» أي في الوجودات [الموجودات خ ل] الَّتي لها ماهيَّات يعني بها ما سوى الوجود الحقّ، يعني أنَّ الوجود فيما له ماهيَّة لا يختلف بالنّوع أي في نفسه، بل هو شيء واحد، بل إذا وُجدَ اختلاف فيه وتكثّر فبسبب تأكيده في نفسه وتضعيفه كذلك، كما في ظهور مراتبه على نوع التَّشكيك، فيعرض له الشدَّة والضّعف مع بقاء الوحدة وصدقها عليه، وإنَّما تختلف ماهيَّات

الأشياء الَّتي تناول الوجود بالنوع، يعني أنَّها تختلف بالنّوع، فإذا اختلفت تلك الماهيَّات بأنواعها تعدَّدت تعلّقات الوجود بها، وما فيها من الوجود المتعلّق غير مختلف بالنّوع، فإنَّ الإنسان يخالف الفرس بالنّوع لاختلاف فصليهما اللَّذين عندنا هما ماهيّتاهما الأوليين، وعند المصنّف وعند القوم هما كالماهيّتين، وما في زيد والفرس من الوجود غير مختلف، وهذا الوجود عندنا هو الحصّتان من الحيوان، وعندهم هما كالحصّتين.

وبالجملة، كما أنَّ اختلاف الإنسان والفرس إنَّما هو لاختلاف فصليهما وإلاَّ فحيوانيتهما غير مختلفة بالنّوع، كذلك اختلافهما إنَّما هو باعتبار ماهيتهما، فإن ماهيَّة الإنسان غير ماهيَّة الفرس مع اتّحاد وجودهما، ولذا [ولهذا خ ل] علّل الشَّيخ اختلاف الإنسان والفرس فقال: «لأجل ماهيّته لا لأجل وجوده» ففرع المصنّف على ما قرَّره الشَّيخ بيان ما قرَّره هو فقال: «فالتَّخصيص في الوجود على الوجه الأوَّل» والظَّاهر أنَّ مراده بالأوَّل تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدُّم والتأخّر، والغنى والحاجة والشدَّة، بحسب ذاته وهويته، يعني به ما قال قبل في قوله: «فبما فيه من شؤونه الذَّاتيَّة وحيثيَّاته العينيَّة» فإنَّه بحسب ذاته وهويّته، لأنَّه حين كونه في رتبته من الثبوت الأزلي قائم في القدم بما له من الشؤون الذَّاتيَّة والحيثيَّات العينيَّة، أي في العلم الَّذي هو ذاته، تعالى عمَّا يقولون علوّاً كبيراً، فتخصيصه في هذه الرّتبة وهي أوَّل ما له من مراتب التعيّن بهذه الشؤون والحيثيَّات.

وأمَّا على الوجه الثاني وهو تخصيصه بموضوعاته فباعتبار ما معَهُ في كلّ مرتبة من النّعوت الذَّاتيَّة الكلّية وإلاَّ فهو واحد بلا تعدّد لذاتِه.

ويحتمل أن يريد بقوله: «على الوجه الأوَّل وأمَّا تخصيصه

بالواجبيَّة فلنفس حقيقته المقدَّسة عن نقصٍ وقصورٍ» وبقوله: «على الوجه الثاني تخصيصه بمراتبه ومنازله» إلخ بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثيَّاته العينيَّة، ومن الوجه الثاني تخصيصه بموضوعاته.

ويؤيّد إرادة الاحتمال الأوَّل حسن ظنِّي بالمصنّف تخفيفاً لشناعةِ القول، وإن كان لا يجدي نفعاً، وجعلي له أنَّه الظَّاهر من جهة تخفيف الشناعة.

ويؤيّد المعنى الثاني قوله في الوجه الأوَّل: «بحسب ذاته وهويّته» كما قال فيه أوَّلاً فلنفس حقيقته المقدَّسة، وفي الوجه الثَّاني «فباعتبارِ ما معه في كلّ مرتبة من النّعوت الذَّاتية» كما قال فيه أوَّلاً بمراتبه ومنازله في التقدُّم والتأخّر، والغنى والحاجة، والشدَّة والضّعف فبما فيهِ من شؤونه الذاتية وحيثيَّاته العينيَّة وإنَّما لوَّحنا بترجيح الثاني لما يلوّح به ويصرّح من وحدة الوجود بل والموجود.

الكلام في الوجود الحادث فقط:

هذا كلّه على رأيه في حكم الوجود من التوحّد و [أو خ ل] التعدّد وأمَّا على رأينا فلا نتكلَّم في ذات الله تعالى لأنَّ من تكلَّم في ذات الله تعالى لا يزداد عن الحقّ إلاَّ بُعداً، وإنَّما نتكلَّم في الوجود الحادث الَّذي هو من نظائرنا فأقول: كان الله (عزَّ وجلَّ) وحده ولا شيء معه، يعني أنَّه ما يعلم أنَّ معه شيئاً غيره، وهو الآن على ما كان ثمَّ إنَّه أحدث الفعل بنفسه، أعني مشيئته، وإرادته، وإبداعه، وقدره وقضاءه وما أشبه ذلك من أنواع أفعاله، ثمَّ أحدث به إمكانات الأشياء الكلّية والجزئية على نحو العموم، والكلّية الَّتي لا يتناهى منها شيء في الإمكان، وهذا هو العلم الَّذي لا يحيطون بشيء منه، مثلاً إمكان زيدٍ أحدثه بمشيئته الإمكانيَّة، فكان على نحو الكلية في

جزئيّته، فيمكن أن يخلق ممّا يمكن أن يكون زيد منه قبل أن يكون كلّياً، وجزئياً، وإنساناً، وحيواناً، وجنَّةً، وناراً، وملكاً، ونبيّاً، وشيطاناً، وأرضاً وسماءً، وبرّاً، وبحراً، وهكذا إلى غير النهاية، هذا إمكان زيد، فإذا خلق منه زيد [زيداً خ ل] جاز أن يغيّر زيد [زيداً خ ل] إلى ما شاء ممّا ذكر وممّا لم يذكر إلى غير النِّهاية. وهكذا كل شيء يمكن فيه كل شيء قبله وبعده، فكان كل شيء ممكناً بمشيئته الإمكانيَّة، ولا يعلم أحد من الخلق من ذلك العلم شيئاً. فإذا قلت: زيد يمكن أن يكون كذا وأن يكون كذا بلا نهاية، يعلم العارفون بالله ذلك، ولكن لا يعلم أحد من الخلق أيّ شيء منها يكون إلاَّ إذا أخبر تعالى به أو كوَّنه وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[1] تكوينه أو الأخبار به فافهم، فلذا قلنا: كان كلّ شيء ممكناً بمشيئته الإمكانيَّة.

ثمَّ إنَّه تعالى خلق نوراً وطينةً طيِّبة ولم يكن قبلها شيء، وهذا هو الماء، وهو الوجود، وهو الحقيقة المحمَّديَّة ﷺ وهو الأمر الذي أقام به كلّ شيء فكان باعتبار جهاته السّت الظَّاهرة والباطنة ومقبوله وقابله أربعة عشر ركناً لا غير، فتكثر هذا الوجود، وقابله، وجهات نوره، وجهات طينته إلى هذا العددِ خاصَّةً، فخلق من شعاعه نوراً، ومن شعاع هذا النُّور نوراً، فتكثَّرت تنزّلاته بأشعَّته في مراتبها، ففي كلّ مرتبة تكثرت أفراده من جهة المشخِّصات.

فالمتشخّص وجود واحد موصوفي، ومشخصاته صفاته من الجهة، والرُّتبة، والكمّ، والكيف، والوقت، والمكان، والوضع، والإذن، والأجل، والكتاب، والأعمال الكونية والشَّرعيَّة وما أشبه ذلك، أصلها

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

انفعاله وقابليّته، وهذه حدودها ومتمِّماتها ومكمِّلاتها، فتخصيص الوجود الحقّ بالواجبيَّة هو، ولا يعرف حقيقة ذلك إلاَّ هو تعالى، ولا كلام لنا إلاَّ في عنواناتِ معرفته.

الوجود المخلوق:

وأمَّا الوجود المخلوق فلم يكن مذكوراً قبل كونه إلاَّ في إمكانه، ولم يكن مذكوراً قبل إمكانه بشيء، ولا يعلم الله سبحانه أنَّ في الأزل غيره والأزل ذاته، وليس في ذاته شيء غير ذاته، لا صورة، ولا مثال، ولا تَعيّن، ولا ما يصدق عليه اسم الشّيء.

ثمَّ أمكنه في إمكانه لا من شيء ولا لشيء بمشيئته الإمكانيَّة، فكان عنده بذلك مذكوراً، ثمَّ كوَّنه بمشيئته التكوينية [الكونية خ ل] وهو العلم الَّذي يحيطون به أي المستثنى في قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ يعني ما شاء تكوينه أو الإخبار بتكوينه، ثمَّ تكثَّرت الأشياء على نحو ما ذكرنا أوَّلاً بقوابلها وحدودها ومتمِّماتها ومكمِّلاتها في كلّ مرتبة من مراتب ظهوراته.

فالواجب (عزَّ وجلَّ) ظهر بأفعاله ومفعولاته، وهو (جلّ وعلا) لا يظهر بذاته ولا يتنزَّل [لا ينزل خ ل] بها، ولا يتغيَّر عن حالِه أبداً، وما سواه من الوجودات المحدثة تظهر بذاتها وبأفعالها وبأشعَّتها.

الوجود الأول من الموجودات: محمَّد صلّى الله عليه وآله:

والوجود الأوَّل منها الحقيقة المحمَّديَّة ﷺ وهو أوَّل فائضٍ عن المشيئة الكونيَّة وإمكانه أوَّل ما أمكن بمشيئته الإمكانية، وهو أمر الله الَّذي قامت به السَّماوات والأرض، وفيه قال الصَّادق عليه السلام في الدُّعاء: «كلّ شيء سواك قام بأمرك»[1] ثمَّ خلق به الأرضَ الجرز

(١) البحار: ج٨٧، ص١٤٨، باب ٩. البلد الأمين: ص٩٧. مصباح المتهجد: ص٤٣١.

والأرض الميتة، وهي قابلية [قابليته خ ل] الَّتي ذكرها في كتابه، وهو الزّيت في قوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1].

فتخصيص هذا الوجود بذلك الزيت المسمَّىٰ بالأرض الجرز وبالأرض الميتة، لأنَّ هذا الوجود هو الماء المُساق إلى الأرض الميتة والأرض الجرز.

وتخصيص كلّ وجود حادث بتلك المشخِّصات لأنَّها صفاته وهو الموصوف، وكل شيء إنَّما يتخصَّص بصفاته ويتعدَّد بتفاوتها كالجهة مثلاً والرُّتبة، فبعض يخالف الآخر في الجهةِ وإن وافقه فيها خالفه في الرُّتبة وبالعكس، وإن وافقه فيهما خالفه في الكمّ أو في الكيف، وهكذا فالتكثّر من المشخّصات وهي صفات وجوديَّة، والمتشخّصات وجودات موصوفيّةٌ، فهو وجودٌ واحد كالمداد في الكتابة للحروف المتكثّرة المختلفة بمشخِّصاتِها لأنَّ الوجود هو المادَّة المطلقة، وتعدّده كتعدّد الباب والسَّرير والسَّفينة من الخشب، وإنَّما أُكرّر التَّعريف حرصاً على التَّفهيم، ومع هذا التكرير والترديد فإن فهمتَ المراد فأنت أنت والله سبحانه وليّ التوفيق.

وأمَّا قول المصنّف: «فباعتبارِ ما معه» فليس كما قال وإن كان اللَّفظ صحيحاً إلاَّ أنَّه لم يرد المصحَّح إذ الوجود ليس معه شيء غيره. نعم يمكن فيه بالفعل التكويني إظهار ما بالقوَّة إلى الفعل كالكسر فإنَّه ليس فيه شيء غيره، ولكن بالفعل يظهر ما يمكن منه وهو الانكسار الَّذي به يتمكن من الظُّهور ويتشخَّص.

(١) سورة النُّور، الآية: ٣٥.

في قول المصنّف:
ولا يبعد أن يكون المراد...

قال: ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الموجودات نوعاً كما اشتهر من المشّائين هذا المعنى، إذ هو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً بوجه وتوافقها نوعاً بوجه، فإنَّها يصحّ القول بكونها متّحدة الحقيقة، إذ ليس في كلّ مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات الَّتي هي أُمور متشابهة، ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذَّاتيَّة إذْ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيَّة ليست ثابتة لغيرها ولها آثار وخواصّ متخالفة يترتَّب عليها بحسب أحكام نفسه، ينتزع من كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة أُخرى لذاتها، فهي بعينها كالوجودات الخاصَّة في أنَّ مصداق تلك الأحكام والنّعوت الكلّية ذواتها بذواتها فأتقن ذلك فإنَّه من العلوم الشَّريفة.

أقول: يريد أنَّ ما ذكره لا يبعد أن يكون مراد المشَّائين في تخالف مراتب الأعداد أنواعاً مطابقاً لمراده في التَّمثيل، بناء منه على أنَّ الأعداد ومراتبها غير الوجودات ومراتبها، أو على المغايرة بين الوجود والموجود، وإلاَّ فعلى ما ذكره في كتابه الكبير كما تقدَّم النَّقل عنه أنَّ الأعداد منها لأنَّ لها وجودات بنسبتها، فالكلام فيهما واحِدٌ، فإنَّ مراتب الأعداد تَخْتَلفُ أنواعاً بوجهٍ كالآحادِ والعشرات والمئات، وتتوافق نوعاً بوجهٍ.

تخالف الأعداد وتوافقها:

فتخالفها من جهة اختلاف كم أفرادها ومراتبها كثرةً وقلَّةً، والكثرة والقلَّة أحد المشخِّصات الموجبة باختلافها للتعدُّد، وقد أشار المصنّف إلى اختلاف كمِّها في الأفراد والمراتب في تعليله تخالفها بقوله: «إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيَّة ليست ثابتة لغيرها» أي ليست نعتُ واحدٍ منها ثابتاً لغيره.

وتوافقها لاتحاد حقيقتها لتألُّفِ كلٍّ منها من هيئات الواحد كما قال المصنّف، إذ ليس في كلّ مرتبة من العدد سِوى المجتمع من الوَحَدات الَّتي هي أُمور متشابهة، والمراد بالوحدات جمع وحدة وهي صفة الواحد، لأنَّ الأعداد كالخمسة مركَّب من خمس صفات وأمثالٍ من الواحد، إذ الواحد متعدّد بأمثاله في كلّ عددٍ بقدرِ تعدّد قوابله، كتعدُّد أمثال الوجه الواحد عند مقابلة المرايا المتعدِّدة، واستدلَّ على صحَّة القول بتعدُّد أنواعها باعتبار، واتّحادها باعتبار، بحمل التَّخالف عليها بوجه والاتّحاد بوجه، بناءً على طريقتهم من الاعتماد على صحَّة الحمل، سواء كان أوَّليّاً أو صناعيّاً متعارفاً.

وجعل اختلافها من أُمورٍ ذاتيَّة لها لما يدرك العقل منها من كونها أوصافاً ذاتيَّة لها.

واتّحادها من اجتماعها من صفات متماثلة لكونها أمثال الواحد.

وبالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الأعداد من مغايرة أوصاف ذاتيَّة بعضها لبعض واتّحادها من تألّفها من وحدات متشابهة، كما جعل اختلاف الوجودات في مراتبها ومنازلها بأحوال ذاتية لها واتّحادها لكونِها من نوع واحد.

ونحن نقول: إنَّ الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدِّمات أدلَّته

المعنوية لا من مادَّتها، والإشارة إلى بيان الغلط فيها أنَّ الأعداد كلها مركَّبة من هيئات الواحد وأمثاله، فنفس الأمثال على طريقته هي مثال الوجود، لأنَّ الوجودات عنده كالموادّ الأشياء تتركَّب من الموادّ والصّور، والقوام للموادّ والأحكام للصور كما ذكرنا سابقاً من [أن ـ خ] السَّعادة والشَّقاوة إنَّما هو في بطن الأُمّ، أي الصّورة، لا في المادَّة، كما ترى في الصَّنم، فإنَّ القبح في صورته لا في المادَّة الَّتي عمل منها الصَّنم، وعنده كذلك أنَّ السَّعادة والشَّقاوة إنَّما هي في الماهيَّة لا في الوجود، ومادَّة الأعداد نفس الوحدات، وأمَّا ما لحقها من الكثرة والقلَّة، والزوجيَّة والفرديَّة، والوقوع في الأولى مرتبة الآحاد، أو العشرات، أو المئات وما لحق ذلك من التَّماميَّة والكماليَّة والكمال الظُّهوري، والكمال الشّعوري، والنّقص، والزيادة، وما أشبه ذلك، فهي لواحق لمتمِّمات [المتمِّمات خ ل] أو متمِّمات، وكل ذلك هو الصّورة، والصّورة خارجة من الوجود داخلة في الشّيء.

وأمَّا عندنا فهي خارجة من الموصوف داخلة في مطلق العدد، كما أنَّ تلك الشؤون الَّتي جعلها ذاتيَّة للوجودات وهي المخصّصة لها ليست ذاتيَّة لها، لأنَّ الوجودات هي الموصوفات، وهذه المخصّصات صفات خارجة عنها. نعم هي داخلة في مطلق الوجودات، أعني الموجودات، لأنَّها الرُّكن الأسفل منها، وهي الفصول، والفصول ليست ذاتية للأجناس، وإنَّما هي ذاتيَّة للأنواع، لأنَّها الرُّكن الأسفل، فالمشخِّصات والمخصِّصات ليستْ ذاتيَّة من الحِصَص وإن كانت أجزاء من الأنواع والأشخاص، والحصص هي الوجودات، فتشخّصها وتخصّصها بأُمورٍ خارجة [خارجية خ ل].

هذا على اعتبار الوجود بالمعنى الَّذي نتوافق معهم فيه، وأمَّا

على المعنى الَّذي نختَصّ به وهو أنَّ الموجود كزيد والفرس والشجرة والجدار بلحاظ كونه أثراً لفعل الله ونور اللَّهِ سبحانه، نسمِّيه وجوداً وبلحاظِ كونه هو هو نسمِّيه ماهيَّة، ومشخِّص هذا الوجودِ عندنا هو الماهيَّة، أي ماهيَّة لتوقّف «تتوقف خ ل» ظهوره أو تعيّنه في الوجود والحصول عليها لا في الوجدان عند نفسه، لأنَّه إذا وجد نفسه إنَّما يجد ماهيَّة، إذِ الوجود لا يجد نفسه إلاَّ الوجود الَّذي ليس له ماهيَّة غيره (عزَّ وجلَّ) فإنَّه من حيث هو وجود عين ماهيته وذات نفسه بلا مغايرة، لا بالاعتبار ولا بالفرضِ، فلا تعدّد فيه بكلّ اعتبار مطلقاً.

المخصص والمشخص لو كان ذاتياً:

وقول المصنّف: «إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيَّة ليسَتْ ثابتةً لغيرها» الخ هو ما قلتُ لك: إنَّ الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدِّمات أدلَّته المعنويَّة لا من مادَّتها كما أشرتُ لك في بيانه، لأنَّه يرى أنَّ هذه المنتزعات ذاتيَّات للمراتب، أي أطوار الوجود في تنزلاته، وهي لا تتمشى على قوله: إنَّ الوجود والماهيَّة جزءان للموجود، سواء فرض اتّحادهما أم تعدّدهما، لأنَّ المراتب لا تثبت له من حيث هو هو، وإنَّما تثبت له بضميمة أسباب المرتبة الخارجة بالنّسبة إلى الحصَّة لا بالنّسبة إلى الموجود، فإنَّها في الحقيقة ركن ماهيّته، وأمَّا على لحاظنا الثَّاني من كون الوجود كون الموجود أثراً ومن كون الماهيَّة كونه هو هو، فتدخل المرتبة وما يلحق لها في الوجود مِنْ حيث هي نور اللَّهِ وأثر فعل الله، لا من حيث هي هي.

والحاصل مجمل القول: إنَّ المخصِّص والمشخِّص لو كان ذاتيّاً للمشخَّص والمخصّص لما فارق التخصيص والتَّشخيص كما قلنا في

الواجب، وإنَّما متشخّص الحادث ليس ذاتيّاً له، فيبقى في مقام الفناء ينتظر حصول مخصّصه، فإذا وجد تخصص وإلاً فلا، فليس أنَّ مصداق تلك الأحكام والنّعوت الكلّية ذواتها بذواتها كما توهَّمه المصنّف فأتقن ذلك فإنَّه من العلوم الشَّريفة.

في قول المصنّف:
المشعر السابع في أن الأمر المجعول...

قال: المشعر السابع في أنَّ الأمر المجعول بالذَّات من الجاعل، والفائض من العلَّة هو الوجود دون الماهيَّة، وعليه شواهِد الأوَّل إنَّا نقول: ليس المجعول بالذَّات هو المسمَّىٰ بالماهيَّة كما ذهب إليه أتباع الرواقيِّين كالشَّيخ المقتول وَمَنْ تبعه، ومنهم العلاَّمة الدَّواني ومن يحذو حَذوه، ولا صيرورة الماهيَّة موجودة كما اشتهر من المشَّائين، ولا مفهومِ الموجود من حيث هو موجود كما يراه السيِّد المدقّق، بل القادر بالذَّات والمجعول بنفسه في كلّ ما له جاعل هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدَّساً عن كثرةٍ تستدعي مجعولا ومجعولاً إليه.

أقول: قوله في العنوان: «في أنَّ الأمر المجعول» أي المصنوع بالذَّات احترازاً عن المجعول بالعرض والتَّبع من الجاعل، يعني المعبود بالحقّ (عزَّ وجلَّ)، و«الفائض» أي البارز، وعبَّر عن هذا الظهور بالفيض، لأنَّ المفاض يكون ظهوره متّصلاً سيَّالاً كظهور الماء من الينبوع من العلَّة، والمراد بالعلَّة هنا هو المعبود بالحقّ تعالى هو الوجود دون الماهيَّة، وفيه إشارة إلى أنَّ الماهيَّة غير مجعولة.

فأوَّل ما يحتاج التَّنبيه عليه قوله: «المجعول» بالذَّات من الجاعل.

ظاهر هذا الكلام أنَّ الوجود مجعول بغير واسطة ولا تبعاً لمجعولٍ، وفيه أنَّ الجعل مستلزم لتوسط الفعل بين الفاعل ومفعوله،

لأنَّه غير معقول إحداث مفعول بغير متوسّط، ولعلَّ هذا عند التنبيه إليه ممَّا لا إشكال فيه، وإن كان كثير منهم يعبّر بعبارةٍ ظاهرها أنَّه ليس إلاَّ ذات الفاعل وذات المفعول لا غير، إلاَّ أنَّك إذا نبَّهته على ذلك اعترف بوجود الفعل إلاَّ إذا كان المفعول هو البارز بنفسه من غير صنعٍ من الفاعل.

الجاعل والجعل والمجعول:

نعم ظاهر كلام كثير منهم أنَّ الفعل أمر اعتباريّ نسبي وليس شيء في الحقيقة إلاَّ الفاعل والمفعول.

والحقّ أنَّ فعل الله سبحانه ذاتٌ تذوَّتَتِ الذَّوات منه، بل تحقَّق أعظم المفاعيل بالنّسبة إلى تحقّقه كنسبة الشُّعاع في التحقّق إلى تحقّق المنير وهو آدم الأوَّل.

وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه، والجعل هو فعله والمجعول هو الوجود وهو الفائض الَّذي أفاضه الله سبحانه بفعله لا من شيء بل بالاختراع، لا من شيء ولا لشيء.

وإطلاق العلَّة على ما قلنا على الله سبحانه مجاز للبيان وإلاَّ فليس هو علَّة، بل العلَّة فعله وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام: «علَّةُ ما صَنَعَ صُنْعُهُ وهو لا علَّة له»[1] انتهى.

الفائض هو الوجودات الجوهرية والعرضية:

فقوله: «فالفائض من العلَّة هو الوجود» معناه عنده أنَّ الفائض من ذات الله هو الوجود بناءً على مذهبه من أنَّ الوجود حقيقة واحدة،

---

(١) دفع الشبه عن الرَّسول ﷺ: ص١٥.

فالوجود الصَّرف البحت هو الله سبحانه، والوجود المخلوط بالماهيَّة هو تنزل الصرف البحت إلى مراتبه ومنازله، فيتكثَّر بتكثّر شؤونه الذَّاتيَّة، لأنَّ كلّ ما كان في الإمكان من الذَّوات والصِّفات فهو في ذاته بنحوٍ أشرف.

وأمَّا عندنا فالفائض من العلَّة الَّتي هي فعله تعالى هو الوجودات الجوهريَّة والعرضيَّة، ومعنى كونه فائضاً هو كونه مخترعاً به لا من شيء ولا لشيء إذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض.

أقوال في الماهية:

وأمَّا الماهيَّة فقد وقع فيها اختلاف كثير وقد ذكر الشَّيخ لطف الله البحراني ألطف اللَّهُ به في رسالة له طويلة وضعها في حكم الذَّهب والفضَّة والإبريسم في لبسه والصلاة فيه كثيراً من الأقوال في الماهيَّة.

قال: اعلم: أنَّ العلماء والحكماء اختلفُوا في الماهيَّة، هل هي مجعولة أم لا؟ فقال بعضهم بجعل الماهيَّات مطلقاً وبعضهم لم يقل بل قال مطلقاً، وبعضهم فرَّق بين مرتبتها في الأعيان ومرتبتها في العين، فقال في الثَّانية دون الأُولى، وبعضهم جعله متعلّقاً أوَّلاً وبالذَّات بها وبالوجود ثانياً وبالعرض، فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهيَّة على معنى أنَّه لا يحتاج إلى جعل جديد، وبعضهم على العكس من ذلك، وبعضهم عكس فجعله في الأولى، بمعنى أنَّها فائضة منه سبحانه دون الثَّانية، وبعضهم جعله متعلّقاً بها وأطلق، وبعضهم قال بمعنى أنَّها فائضةٌ منه سبحانه بتجلّياته الذَّاتية بصور شؤونه المستجنة في غيب هويَّة ذاتِه بلا تخلّل إرادة ولا اختيار، بل بالإيجاب المحض.

وبعضهم قال: إنَّها ليست مجعولة، بل هي صور علميَّة للأسماء

الإلٰهيَّة الَّتي لا تأخّر لها عن الحقّ تعالى إلاَّ بالذَّات لا بالزمان، فهي أزليَّة أبديَّة غير متغيّرة ولا متبدِّلةٍ وبعضهم قال: والمراد بالإفاضة التأخّر بحسب الذَّات لا غير، وبعضهم قال بجعل استعداداتها أيضاً وأطلق.

وبعضهم قال: بمعنى أنَّها فائضة من الحقّ سبحانه. . .الخ من غير طلبٍ منها إليه، وبعضهم قال بطلبٍ منها بلسان حالها إليها، وبعضهم لم يقل بإفاضتها بل قال بعدمه، وبعضهم قال: إنَّها من مقتضياتها ومقتضى الذَّات لا يتخلَّف عنها إلى غير ذلك ممَّا تضمنته تلك العباراتِ عنهم، انتهى.

والمصنّف يذهب إلى أنَّها غير مجعولة أوَّلاً وبالذَّات ولم تشم رائحة الوجود، وإنَّما هي مجعولة ثانياً وبالعرض، وتحقّقها تبع لتحقّق الوجُود، ولذا قال: إنَّ المجعول أوَّلاً وبالذَّات هو الوجود دون الماهيَّة.

ثمَّ قال في الشاهد الأوَّل: «ليس المجعول بالذَّات هو المسمَّىٰ بالماهيَّة كما ذهب إليه الرَّواقيُّون القائلون باعتبارية الوجود، وإنَّما المجعول هو الماهيَّة أي الموجود الخارجي ومنهم الشَّيخ المقتول ومَن تبعه كالعلاَّمة الدّواني» التفاتاً إلى أنَّ الموجود في الخارج هو الماهيَّة ولا شيء غيره إلاَّ ما نعتبره ونفرضه في الذّهن من موجوديَّة هذا الخارج، ولا الموجود بالذَّات صيرورة الماهيَّة موجودة كما اشتهر من المشَّائين.

وقيل: إنَّ مرادهم أنَّ اتِّصاف الماهيَّة بالوجود فيكون من باب إضافة الصِّفة إلى موصوفها، فيكون المعنى على هذا أنَّ المجعول بالذَّات هو الماهيَّة المتّصفة بالوجود، يعني أنَّها هي موجودة، فالموجود المحمول عليها هو النّسبي أو كونها موجودة أي مجعولة

بنفسها، ويكون الوجود قد ضمَّ إليها للتَّعبير عن كونها مجعولة بجعل الجاعل، وربَّما وجه كلامهم بمعنى ما قال الشَّيخ في جواب مَن سأله عن هذه المسألة وهو حين السؤال يأكل مِشْمِشاً قال: لم يجعل الجاعل المِشْمِش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً، يعني أنَّه أحدث وجود المشمش.

وهذا يلائم مراد المصنّف من أنَّ الجاعل جعل وجودَ الماهيَّة، فلما لم تكن لذاتها شيئاً وإنَّما هي لازمة لوجودها اتّحدَتْ به، يعني لم يكن لها في الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود ولا الموجود بالذَّات مفهوم الوجود من حيث هو كما يراه السيِّد شريف، ويكون مصداقه الموجود الخارجي الَّذي هو لازم له من حيث هو موجود، وأنت خبير بأنَّ الفائض الأوَّل إنَّما أطلق عليه الوجود الَّذي هو صورة المصدر لأنَّه الصادر من جهة أنَّ ذلك الحصول في مقابلة عدمه، فأطلق على الموجود مبالغة في مناسبة التَّسمية به، لأنَّ الموجود إنَّما هو شيء بالإيجاد، والإيجاد معنى فعلي، والموجود معنى مفعوليّ، والمصدر يصدق عليه، لأنَّ المفعول ثمرة الفعل وأثره، فكلّ صادرٍ أوَّلاً وبالذَّات يكون أحقّ باسم الوجود الَّذي هو في الأصل حدث حَصَل من الإيجاد.

وإذا قطعنا عن الأقوال [الأحوال خ ل] والاصطلاحات ظهرت لنا الأشياء بما ألبسها الله سبحانه من الاسم، وإذا نظرنا إليها بنظر ما قيل فيها وما اصطلحوا عليه من العبارات تسهيلاً لمطالبهم واختصاراً في التَّعبير ظهرت الأشياء لنا بما ألبسوها من حلل مراداتهم، ولم نرَ عليها الحلل الَّتي ألبسها جاعلها (جلَّ وعلا)، فلأجل هذا غطَّت العبارات أغلب الحقائق عن أبصار النَّاظرين. فبهذا النَّظر لم نعرف إلاَّ ما قالوا وهم بعضهم من بعضٍ كما قال

أمير المؤمنين: «ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر الله لا نفاد لها» انتهى.

أقوال في الوجود:

وأنت إذا أردتَ أن تعرف الأشياء كما هي فانظرها في الحلل الَّتي ألبسها جاعلها، لأنَّ تلك الحلل علامات على المراد منها فافهم، فإذا نظرنا إلى الأشياء من غير التفات إلى كلام القوم أصلاً وجدنا أنَّ الجاعل (عزَّ وجلَّ) أوَّلاً جعل الذَّوات والموصوفات، ثمَّ جعل منها صفاتها، ولم نجد موصوفاتٍ للأشياء غير أنفسها فقد جعلها بذاتها لا بشيء، وإلاَّ لكان موصوفاً لها وهو أظهر منها، ولمَّا كان الشّيء قبل الجعل عدماً ونفياً كان بعد الجعل وجوداً، وهو الموجود على نحو ما ذكرنا سابقاً.

فمن قال باعتباريَّة الوجود لم يجعله مجعولاً وإذا لم يكن مجعولاً لم يكن به جعل المجعول، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى الطلب، ومن قال بالمفهوم الَّذي هو انتزاعي في الحقيقة يكون مجعولاً من غيره، فلا يكون ذلك الغير مجعولاً به، وإلاَّ لزم الدَّور.

ولو قيل في تصحيحه: إنَّه ليس بانتزاعي لم يقبل منه، ولو فرض لكان ضعيف التحقّق لا يبنى عليه ما هو أقوى منه.

ومن قال: إنَّه عارض مقوّم لمعروضه فأسوأ حالاً.

ومن قال بأنَّه ما جعل المشمش مِشمِشاً بل جعل المشمش أي جعله موجوداً، بمعنى أنَّه خلق وجوده ولم يجعله أي الوجود موجوداً، فكما قبله في البطلان، فإنَّ الجاعل جعل المشمش، وجعلُ المِشمِشِ مشمشاً شيء آخر غير الأوَّل، وإلاَّ لما قال: لم

يجعل المشمش مشمشاً، فَمَنْ جَعَلَ الثَّاني هل هو الجاعل للأوَّل أم المشمش هو جاعل نفسه مشمشاً أم غيرهما؟.

فإن قلتَ: إنَّ كون المشمش مشمشاً شيء فهو مخلوق، فمن خلقه؟ وإن قلتَ: ليس بشيء فلمَ نفيتَه وقلتَ: لم يجعل المشمش مشمشاً، ثمَّ هل كان اللفظ الدَّالّ عليه مهملاً أم لا؟

فإن قلتَ: لو قيل به لزم الجبر في التَّكليف، قلنا: أنت قل به لأنَّه حقّ، ولا تنكر الحقّ خوفاً من أن يلزمَك القول بالباطل، إذ لكلّ مسألة من حقّ أو باطلٍ جوابٌ حقٌّ فاطلبه من أهله، وقد دلَّت أخبار الأئمَّة عليهم السلام على كثيرٍ من نظائره، وإنَّما أراد بقوله: «بل جعل المشمش موجوداً» أنَّ المشمش لمَّا لم يكن شيئاً لذاته وإنَّما هو شيء لازم لوجوده اتحد به.

وهذا توجيه لكلامه من أتباع المصنّف، وهو غير ظاهر كلامه، وإنَّما ظاهر كلامه القول بالأعيان الثَّابتة في العلم غير المجعولة وإنَّما المجعول وجوداتها.

تحقيق في بيان الوجود والماهية:

والتَّحقيق في بيان الوجود والماهيَّة أنَّ الذَّات الحقّ هو الواجب (عزَّ وجلَّ) وأنَّ الخلق كلّهم ذوات باعتبارٍ، وأعراضٌ باعتبار، فالعلَّة ذات لمعلولها وهو بالنّسبة إليها عرض، وبالنّسبة إلى معلوله وصفته ذات، وهذا حكم كلّ الأشياء كلّها.

فالوجود أثرٌ وصفةٌ للإيجاد الَّذي هو الفعل مثل ضَرْباً فإنَّه أثرٌ وصفةٌ لضَرَبَ، فلمَّا أحدثَ بفعله الوجود لزمتُه هويّته وهي الماهيَّة ولا تحقّقَ له بدونها، لأنَّه هو جهة الشّيء من ربّه وهي جهته من نفسه.

هذا في الوجود الَّذي هو مادَّة الشّيء والماهيَّة الَّتي هي صورته، أعني انفعال المادَّة، وبهذا النَّظر حكم الوجود الَّذي هو الشّيء المركَّب الخارجي وحكم ماهيّته، لأنَّ الوجود الرُّكني الأولي خلق بالفعل أوَّلاً، وبالذَّات وانفعاله ثانياً، وبالعرض وهما مخلوقان، فهما أثر فعله تعالى وهو الوجود، أعني الشّيء للمركَّب الخارجي، وجهته من نفسه هي الماهيَّة، وهي أثر الوجود وصفته، وهو أثر الفعل وصفته، فتفهَّم هذا المعنى المكرَّر المردّد، فالفاعل بفعلِه يفعل، والقادر بفعلِه يصنع، والجاعل بفعله يعمل، فليس القادر بالذَّات أنَّه يعمل بذاته، بل القادر بالذَّات يعمل بالفعل.

والمجعول بنفسه في كلّ ما لَهُ جاعل هو نحو وجوده، والمراد على الوجه الحقّ بالمجعول الأوَّل الَّذي هو ركن زيد مثلاً، وهو مادَّته الَّتي لم تذكر إلاَّ في عالم الإمكان، وذلك بجعلٍ بسيط وهو رأسٌ من رؤوس مشيئة الله وفعله خاصّ بمادَّة زيد، لم يبرز تشخّصه الخاصّ بمادَّة زيد إلاَّ بها خاصَّة وصورة زيد الَّتي لم تذكر إلاَّ في مادَّته بجعلٍ خاصٍّ بها تابعٍ لجعل مادَّتِه مترتّب عليه أحدثه الله تعالى، فكان إيجاد مادَّة زيد بجعلٍ [بجعله خ ل] وصورته بجعلٍ من جعل مادَّته وهما معاً جعلان ضمّ أحدهما أي الثَّاني إلى الآخر، أي الأوَّل، فهذانِ الجَعْلانِ فيما من الله سبحانه تكوين ومجعولهما وجود بالمعنى الثَّاني، وفيما من العبدِ تكُوّنٌ ومجعولهما ماهيَّة بالمعنى الثَّاني، فكان للوجود والماهيَّة معنيان: المعنى الأوَّل، هو المادَّة والصّورة، والمعنى الثَّاني هو كونه أثر فعل الله تعالى وكونه هو هو.

الماهية والجعل البسيط:

وقول المصنّف: «جعلاً بسيطاً مقدَّساً عن كثرةٍ تستدعي مجعولاً

ومجعولاً إليه» يريد أنَّه جعلٌ يُفيدُ الشيء لا غير. وعلى هذا فالماهيَّة لم تكن مجعولةً بهذا الجعل، لأنَّها إن كانت مجعولةً به بأن يكون لها حظ في الجعل كان الجعل على رأيهم مركَّباً، فيكون حينئذٍ يفيد الهيئة التَّركيبية الحمليَّة، وإن لم يكن لها حظّ فيه كان الجعل بسيطاً، ولكنَّه يمتنع وقوعه، لأنَّ المجعول لا بدَّ وأن يقبل الجعل، وجهة قبوله الجعل الَّتي هي انجعاله غير جهة جعله، ويستحيل تعلّق بسيط من جهة بساطة تعلّقه بشيئين متغايرَيْن، ولو تعدَّد تعلّقه لم يكن بسيطَ التّعلق، ولهذا كان قولك: جعلت الطِّين خزفاً إذا كان الجعل متعلّقاً بجعل الطِّين، وجعل الخزف من الجعلِ المركَّب لأنَّه جعلانِ، ولو لم يكن الطِّين متعلّق الجعل كان الجعل إنَّما أفاد الخزف خاصَّة وهو البسيط، فهو كقولك: جعلتُ الخزف.

في قول المصنّف:
إذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها...

قال: إذ لو كانت الماهيَّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل لزم كونها متقوّمة به في حدِّ نفسها ومعناها بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها، بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه وليس كذلك، فإنَّا قد نتصوَّر كثيراً من الماهيَّات بحدودها ولم نعلم أنَّها هل هي حاصلة بعدُ أم لا؟ فضلاً عن حصول فاعِلها، إذ لا دلالة لها على غيرها. ومن الماهيَّات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عمَّا سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلاَّ نفسها، فلو كانت هي في حدِّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلَّة مفتقرة إليها افتقاراً قوامياً لم تكن بحيث يمكن أخذها مجرَّدة عمَّا سواه، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشّيء إلاَّ مع أجزائه ومقوِّماته.

أقول: لمَّا ذكر أنَّ الإشارة إلى دليل أنَّ المجعول بالذَّات هو الوجود، لأنَّه بجعلٍ بسيط منزَّه عن كثرة يستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، بأنَّ اسم الوجود يصدق إطلاقه على الوجود القديم والوجود الحادث بالاشتراك المعنوي، وبأنَّ الحادث إنَّما هو تنزّل القديم في مراتبه ومنازله بشؤونه الذَّاتيَّة، وبأنَّ تخصيصه بنفسه إن كان صرف الوجود وخالصه وإن كان المشوب فتخصيصه بالشؤون الذَّاتيَّة إلى آخر ما تقدَّم، ومراده هو وأتباعه بأنَّ الوجود الحقّ تعالى الله عن

ذلك علوّاً كبيراً كالبحر، والوجودات المشوبة كالأمواج، وأنَّ الوجود الحادث لا يقبل العدم، وإنَّما يختفي برجوعه إلى ما منه بدىء، إلى غير ذلك، لأنَّه عندهم حقيقة واحدة بسيطة، والتكثّر عارض، حتَّى أنَّ الملاّ محسن في الكلمات المكنونة قال: «الذَّات واحدة والنُّقوش كثيرة، فصحَّ أنَّه ما أوجد شيئاً إلاَّ ذاته وليس إلاَّ ظهوره» انتهى.

فلمَّا كان الأمر عندهم هكذا وبناء اعتقادهم على هذا كانت الماهيَّة يعني بها ماهيَّات الأشياء ليست شيئاً في نفس الأمر إلاَّ في الاعتبار والفرض، فلهذا أخذ في بيانها بما هو خلاف الوجود، فكلّ ما أثبت لماهيَّة زيدٍ مثلاً نفاه عن وجوده وبالعكس، حتَّى لو شئت أن تعرف أحدهما عرفته بنقيض صفات الآخر.

علاقة الماهية بالجاعل بحسب المصنّف:

فقال: «إذ لو كانت الماهيَّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل لزم كونها متقوِّمة به» وكلامه هذا يفيد أنَّ الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقِرٌ إلى الجاعل ومتقوّم به، وهكذا في سائر العبارات، يعني لو أنَّ الماهيَّة صادرة عن الجاعل لكانت مفتقرة إليه بحسب ذاتها، ولو كانت مفتقرة إليه لكانت متقوِّمة به في حدِّ نفسها، ومعناها بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها مأخوذاً في حدِّها، بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه، وذلك كما لوَّح إليه في أمر الوجود الحادث، ولا شكَّ أنَّ الجاعل للأشياء لم يكن مأخوذاً في حقيقة ماهيَّة زيد وتصوّرها، فلا تكون مفتقرة إليه فلا تكون مجعولة له، ونقول عليه: هذا الوجود الَّذي ميَّزته عن الماهيَّة، هل هو موصوف أم صفة؟ فإن جعلته موصوفاً أمكن أخذه مجرَّداً عن جاعله كما في الماهيَّة، وعلى قولك يلزمك ألاَّ تعلم هل هو حاصل أم لا إلاَّ أن

تلتجىء في حصوله إلى لفظ اسمه، وإن جعلته صفةً لزمك تقدّم موصوفه عليه وإن جعلتَ موصوفه الواجب تعالى كان معروضاً للحادث والتزامه بذلك كما يأتي يبطله ما سمعت وتسمع.

أمور شنيعة واعتقادات فظيعة:

وأنت هداك الله أيُّها النَّاظر في كتبهم إذا نظرت بعين عقلك رأيت أنَّ هذه أُمور لا تجري على مذهب المسلمين، فإنَّ قواعد مَذْهبهم أنَّ كلّ ما سوى الله تعالى فهو مخلوق لله، والسَّبب الَّذي أوقعهم فيه أنَّهم سمعوا كلام الحكماء الأوائل وأسانيدهم الأنبياء عليهم السلام يقولون: إنَّ الله سبحانه هو الَّذي خلق الأشياء وربَّما لم يقولوا بفعله، ففهم هؤلاء أنَّ الإيجاد والإفاضة بذاته تعالى لا بفعله، ولذا يقولون: ذاته البحت البسيط هو مبدأ الفيض وهو علَّة الأشياء، ولو أنَّهم تنبهوا إلى شيئين:

أحدهما: «إنَّ الفاعل والجاعل لا يفعل شيئاً بغير فعلٍ».

وثانيهما: «إنَّ المفعولات لا تتركَّب من الفعل ولا من الفاعل، بل المفعول يتركَّب من المادَّة والصّورة، كالكتابة فإنَّها لا تتركَّب من فعل الكاتب الَّذي هو حركة يده، ولا من ذاته، وإنَّما تتركَّب من المداد والصّورة، فإذا تنبَّهوا إلى هذين الشَّيئين تنبَّهوا إلى شيئين آخرين:

أحدهما: «إنَّ كلّ ما يتصوَّر في الأذهان وتدركه العقول ممَّا وضع له لفظ يدلُّ عليه وممَّا تدركه الحواسّ، وكلّ شيء سوى الله تعالى فهو مخلوق لله تعالى.

وثانيهما: «إنَّ الواجب تعالى لا يكون من شيء، ولا يكون منه شيء، ولا يحلّ في شيء، وليس فيه شيء، ولا يقترن به شيء، فلو أنَّهم تنبَّهوا لهذه الأُمور لما وقعوا في هذه الأُمور الشَّنيعة والاعتقادات الفظيعة، فإذا عرفت أنَّ الحادث إنَّما يحتاج إلى فعل

الفاعل وإنَّما يتقوّم به من المادَّة والصّورة اللَّتين من نوعه، والماهيَّات تحتاج إلى الجاعل من جهة فعله، والجاعل ليس من نوعها لتركّب ذاتها منه، وإذا كان [وانكان خ ل] كذلك جاز تصوّرها بحدودها ولم يدخل فيها لأنَّه لا يدخل في شيء ولا يدخله شيء.

الماهيات المحدودة المتصورة مجعولة؟:

وقوله: «فإنَّا قد نتصوَّر كثيراً من الماهيَّات بحدودها ـ إلى قوله ـ إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلاَّ أنفسها» صحيح، وهو الدَّليل على أنَّها مجعولة لأنَّها متصوّرة محدودة كما قال الصَّادق عليه السلام: «كلّ ما ميَّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم»[١] فقوله عليه السلام: «مثلكم» له معنيان:

أحدهما: إنَّ كلّ ما ميَّزتموه فهو حادث مخلوق كما أنَّكم حادثون مخلوقون.

وثانيهما: إنَّه مثلكم، أي أنَّه صفتكم مخلوق منكم أو بكم أو عنكم.

ولقوله عليه السلام: «مردود عليكم» معنيان:

أحدهما: إنَّه غير مقبول منكم إذا توهَّمتم أنَّه الله تعالى.

وثانيهما: إنَّ كلّ شيء يرجع إلى ما منه خلق وإلى مبدئه، وأنتم مبدأ ذلك المتوهّم ومنكم خلِق.

وقوله: «فلو كانت هي في حدِّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلَّة مفتقرة إليها افتقاراً قواميّاً» غير مقبول منه، بل المقبول أنَّها في حدِّ نفسها

(١) البحار: ج٦٦، ص٢٩٢، باب ٣٧.

مجعولة، وكيف لا تكون ماهيّتك مجعولة وأنت تخاطبني وأُخاطبك وأقول لك: أنتَ وتقول: أنا، فمَن المخاطب؟ ومَن المتكلّم؟ ومَن المَعْنِيُّ بأنت وأنا إلاَّ ماهيّتك، لأنَّ وجودك لا إنيّة له وإنَّما الإنيَّة للماهيَّة، وهذه الإنيَّة هي الَّتي بها تعصي وبها تتَّبع الشَّهوات ولا شيء من الوجود كذلك، فافهم إن كنتَ تفهم، فهي بلا شكٍّ مجعولة متقوِّمة بمادَّتها وصورتها لا بالعلَّة، فإنَّ العلَّة لا يتقوّم بها المعلول إلاَّ تقوّم صدور، والَّذي يتقوّم به المعلول تقوّم صدور هو الفعل لا الفاعل، أنظر إلى الكلام فهو يتقوّم بحركة المتكلّم [متكلم خ ل] بلسانه وأسنانه ولهاته لا بذات المتكلّم. نعم المعلول يتقوّم تقوّماً ركنيّاً بمادَّته وصورته ومتمِّماتها لا بالعلَّة كما مثَّلنا في الكتابة مفتقرة إليها في الصّدور خاصَّة افتقاراً قوامياً أي ركنيّاً، وهذا إنَّما يكون بالمادَّة والصّورة خاصَّة.

فإذا أردت أخذها في الذّهن، فإن أخذتَها من حيث كونها أثراً ونوراً كما تقدَّم بيانه لم يمكن أخذها مجرَّدة إذِ العرض والأثر من حيث كونه عارضاً وأثراً لم يؤخذ إلاَّ منضمّاً إلى معروضه ومؤثّره، وهي حينئذٍ وجودٌ بالمعنى الثَّاني، كما ذكرنا أوَّلاً فراجع.

وإن أخذتها من حيث هي هي لم يمكن [لم يكن خ ل] أخذُها إلاَّ مجرَّدة، وهي حينئذٍ ماهيَّة، مثلاً أنت أخذتك من حيث أنت أنت لا تحتاج في تصوّرك إلى شيء غيرك، فأنت الآن ماهيَّة وإن أخذت أنَّك أثر ونور، فذلك وجود لا يؤخذ مجرَّداً.

وأمَّا بناء استدلاله هذا على قواعد لا يصحّ منها شيء، فكذا ما بني عليها، لأنَّه بني على أنَّ الجاعل مأخوذ في ذات المجعول، وذلك باطل، فإن الكاتب لا يؤخذ في ذات الكتابة، وعلى أنَّ الفاعل فاعل

بذاته وهذا باطل، فإنَّ الكاتب كانت بحركة يده، وعلى أنَّ كثيراً من الأشياء ليست مخلوقة لله تعالى، إمَّا لكونها أُموراً اعتبارية وهي عدميَّة أو لأنَّها من مخترعات النَّفس، أو أنَّها حمليَّة صناعيَّة لا وجود لها إلاَّ في الأذهان استبعاداً منهم أن يكون خلق بحراً من زيبق ورجلاً له ألف رأس، فقلت لهم: نعم خلقه الله قالوا: أرنا إيَّاه، ولقد أريتهم إيَّاه مرَّة بعد أُخرى ولكنَّهم لا يبصرون.

ولقد روى الصَّدوق رحمه الله في أوَّل كتابه العلل بسنده إلى أبي الحسن الرِّضا عليه السلام قال: ـ يعني السائل ـ قلت له: لِمَ خلق الله (عزَّ وجلَّ) الخلق على أنواعٍ شتَّىٰ ولم يخلقه نوعاً واحداً، فقال: «لئلاً يقع في الأوهام أنَّه عاجزٌ ولا تقع صورة في وهم أَحَدٍ إلاَّ وقد خلق الله (عزَّ وجلَّ) عليها خلقاً، لئلاً يقول قائل: هل يقدر الله (عزَّ وجلَّ) على أنْ يخلق صورة كذا وكذا، لأنَّه لا يقول من ذلك شيئاً إلاَّ وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى، فيعلم بالنَّظر إلى أنواع خلقه أنَّه على كلّ شيء قدير»[1] انتهى. وغير ذلك ممَّا هو صريح في أنَّ كلّ ما سوى الله تعالى فهو خلق الله (عزَّ وجلَّ) وصنعه وعباده، وممَّا قالوا به: إنَّ الموت معنى عدمي اعتباري، والله سبحانه يقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[2] وروى الفريقان من الخاصَّة والعامَّة ما معناه أنَّه إذا دخل أهل الجنَّةِ الجنَّةَ وأهل النَّارِ النَّارَ أُتِي بالموت في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنَّة والنَّار وينادي منادٍ يا أهل الجنَّة خلود ولا موت، يا أهل النَّار خلود ولا موت[3] انتهى.

---

(١) البحار: ج٣، ص٤١، باب ٣. العلل: ج١، ص١٤، باب ٩. عيون الأخبار: ج٢، ص٧٥، باب ٢٢.

(٢) سورة الملك، الآية: ٢.

(٣) البحار: ج٧، ص٧٤٩، باب ٨.

في قول المصنف:
فإذن أثر الجاعل وما يترتب عليه...

قال: فإذن أثر الجاعل وما يترتَّب عليه ليس هو هي، بل غيرها، فإذن المجعول ليس إلاَّ وجود الشّيء جعلاً بسيطاً دون الماهيَّة إلاَّ بالعرض فإن قلتَ فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّماً للوجود المجعول غير خارج عنه، مثل ما لزم من جعل الماهيَّة ومجعوليّتها، قلتُ: نعم لا محذور فيه، فإنَّ الوجود المجعول متقوّم بوجود علّته تقوّم النَّقص بالتّمام، والضّعف بالقوَّة، والإمكان بالوجوب، وليس كذلك [لك خ ل] أن تقول: نحن نتصوَّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له، فلا يكون متقوِّماً به لأنَّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيَّة نحو من الوجود إلاَّ بمشاهدة عَيْنيَّتِه [عينية خ ل] وهي لا تتحقَّق إلاَّ بمشاهدة علّته الفيَّاضة، ولذا [ولهذا خ ل] قالوا: العلم بذي السَّبب لا يحصل إلاَّ بالعلم بالسبب [بسببه خ ل] تأمَّل فيه.

أقول: فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على أنَّها ليست متقوِّمة في حدِّ نفسها بجاعلها، وهذا صحيح، وهذا عنده متفرِّع على أنَّها ليست مجعولة له، وهذا باطل، فما المناسبة بينهما وما الرَّابطة، فقد ضربنا لكم الأمثال، فإنَّ الأثر لا يكون متقوِّماً في حدِّ ذاته بمؤثّره، وكلّ من نظر بأدنى نظر لا يشكّ في هذا إلاَّ من

كان لا ينظر إلاَّ بعين عباراتهم العمياء، فإنَّه لا يبصر هذا لأنَّه حصر الأثر فيما إذا تقوّم في حدِّ نفسه بالمؤثّر، وهذا عجيب.

وقوله: «فإذن المجعول ليس إلاَّ وجود الشّيء» لأنَّ وجود زيد مثلاً متقوّم في حدِّ نفسه بوجود الحقّ تعالى سبحانه عمَّا يقولون، لأنَّه أثره وفائض منه ومجعوله جعلاً بسيطاً، لأنَّه من البسيط دون الماهيَّة، فإذن ماهيَّة زيد ليست مجعولة، وعلى هذا فمن زيدٌ إذا كان وجوده متقوّماً بوجود الله تعالى وماهيّته ليست مجعولة، فمن هذا الَّذي يأكل ويشرب.

الماهية شمَّت أم لم تشمّ رائحة الوجود:

وقوله: «إلاَّ بالعرض» يريد أنَّه لا حظَّ لها في الوجود ولم تشمّ رائحته كما ذكر قبل هذا، فهي عدم، وإلاَّ فإنَّها قد شمَّت رائحة الوجود، لأنَّ المعروف عندهم إذا قيل: إنَّها وجدت بالعرض أنَّ المراد به أنَّ المقصود بالإيجاد هو الوجود، وأنَّ الماهيَّة وجدت للوجود لا لنفسها، فإن أراد هذا المعنى فقد شمَّت رائحة الوجود حتَّى أزكمَها وإنَّها مجعولة للحقّ تعالى عن أقوالهم، وإنَّ الحقّ سبحانه غير مأخوذ في حدِّ نفسها، وكلّ هذا حقّ.

وإن أراد أنَّها معدومة فلمَ قال باتّحاد الوجود بها، فإنَّ الوجود لا يتّحد بالعدم، فما أدري ما يقول هذا المحقّق؟.

وإن أراد به أنَّها موجودة بالعرض، يعني بواسطة الوجود فكثير من الوجودات وجدت بتوسّطِ بعضها؟.

وإن أراد أنَّها موجودة بالعرض، أي بوجود ضعيف بالنّسبة إلى الوجود، كوجود العرض بالنّسبة إلى وجود معروضه، فأيّ مانعٍ لها بهذا الاعتبار من الوجود حتَّى كانت ما شمَّته، مع أنَّه فيما تقدَّم ذكر

بأنَّ الوجود هو وجودها في قوله بخلاف الوجود، فإنَّه نفس وجود الماهيَّة فيما له ماهيَّة؟.

الجاعل والوجود المجعول المقوّم:

ثمَّ إنَّه أورد اعتراضاً لا مناص له عنه إلاَّ بالالتزام به فقال: «فإن قلتَ: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّماً للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهيَّة ومجعوليّتها، قلتُ: نعم لا محذور فيه» فالتزم به لأنَّه إذا جعل وجود الجاعل تعالى مقوّماً للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهيَّة ومجعولها الَّتي قال فيها: لو افتقرت إليه افتقاراً قوامياً، يعني كما أثبته للوجود، لم يمكن أخذها مجرَّدة، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشّيء إلاَّ مع أجزائه ومقوِّماته، يريد به ثبوت هذا للوجود المجعول مع وجود جاعله، ولذا قال: «نعم لا محذور فيه» يعني لا محذور في جعلِنا وجود المجعول جزءاً لوجود جاعله، وقد صرَّح بهذا المعنى ولَوَّح فيما مضى وفيما يأتي غير معتذرٍ ولا معترفٍ بالجهل، كيف وهو مصرّح بأنَّ الوجودات منه تعالى بالسنخ وباتحادها به تعالى وأنَّها شؤونه وأطواره وتنزلات ذاته في مراتب تطوّراتها، وإنَّما تميَّزت منه بما لحقها من لوازم المراتب من جهة العروض من العوارض الخارجيَّة، وكلّ تلك التطوّرات مع تلك الذَّات المتطوّرة حقيقة واحدة بسيطة لذاتها، قد طوت تلك الوحدة جميع تلك الكثرات واتّحدت اتحاداً ذاتياً في تعدّداتها العارضة من تلك المراتب، ولا يعلم ما فيه، فواللَّهِ إنِّي لأراه قد خرَّ من السَّماء ﴿فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[1].

---

(١) سورة الحج، الآية: ٣١.

ثمَّ إنَّه بيَّن هذا الاتّحاد بما لا يسمن ولا يغني من جوع، فقال: «فإنَّ الوجود المجعول متقوّم بوجود علّته تقوّم النّقص بالتمام، والضّعف بالقوَّة، والإمكان بالوجوب» ولا شكَّ انَّ تقوّم النَّقص بالتَّمام لا يحتمل إلاَّ أحد وجهين:

إمَّا أن يكون كتقوّم الشَّبح بالشَّاخص، أو كتقوّم القليل بالكثير، بأن يتمم الناقص القليل بجزء وحصَّة من الكثير تتمّمه وتكثّر قلَّته، وكلاهما لا يفيده شيئاً ولا يدفع عنه المحذور.

تقوّم الشبح:

أمَّا تقوّم الشَّبح كالصّورة في المرآة والنُّور من المنير، فلأنَّ حقيقة الشَّاخص خارجة عن حقيقة الشَّبَح، وإنَّما يمدّه بظهورٍ منفصلٍ من تَجلّيه، وهو حادث بحدوث قابلِهِ، فلا يدخل الشَّاخص بذاته في حدِّ ذاتِ الشَّبَح.

وأمَّا دخوله فيه في القضايا الحمليَّة فلابتنائها على ظاهر مفاهيم الألفاظ على نحو ما قرَّرنا [كما قرَّر خ ل] قبل كما هو المتعارف، لأنَّ الحمل حمل متعارف، وفي هذا العلم لا يفيد مثل ذلك، نعم لو بنى بعض مسائله على شيء من ذلك رُبَّما نفع الحمل الأوَّلي الذَّاتي فيما يتعلَّق بالممكنات أو ببعضها خاصَّة، لأنَّ مبنى مسائله على الحقائق النَّفس الأمريَّة، فلا يدخل الشَّاخص في حدِّ نفس الشَّبَح إذ المراد بالدخول في هذا العلم كون الدَّاخل جزء الماهيَّة لا كونه آلة لصحَّة الاعتبار كما في أخذ المعروض في حدّ العرض فإنَّه آلة لصحَّة تصوّر العرض لا جزء من وجوده، فلذا لا يدخل وجود المعروض في حدِّ ذات العرض.

تقوّم القليل بالكثير:

وأمَّا كتقوّم القليل بالكثير، بأن يتمّم النَّاقص القليل بجزء وحصَّة

من الكثير تتمّمه وتكثّر قلّته، ولا يجوز ذلك في حقّ الواجب. ومثله الضعف بالقوَّة، والإمكان بالوجوب على نحو ما ذكرنا، فإنَّ تقوّمَ الإمكان بالوجوب على الحقيقة هو إقامة الوجوب الإمكانَ بنفسه على نحو ما قلنا في الشَّبح والشَّاخص.

وإمَّا فرض تقوّمه بالوجوب على نحو ما قلنا في النَّقص بالتمام على الوجه الثَّاني فباطل وكفر وزندقة.

وبالجملة هذه الطَّريقة لا يعرف بها المعبود الفرد الأحدي المعنى (عزَّ وجلَّ).

ومثلها قوله في جواب السؤال المقدَّر، لأنَّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيَّة نحوٍ من الوجود إلاَّ بمشاهدة عينيّته [عينية خ ل] وهي لا تتحقَّق إلاَّ بمشاهدة علّته الفيَّاضة.

حصول العلم لا يتوقف على مشاهدة المعلوم:

فأمَّا قوله: «لا يمكن حصول العلم بخصوصيَّة نحوٍ من الوجود إلاَّ بمشاهدة عينيّته [عينية خ ل]» فليس بصحيح، إذ لا يتوقَّف حصول العلم على المشاهدة للمعلوم، لا فرق بين الوجود وغيره، بل لو قيل بعدم التوقّف [توقف خ ل] في خصوص العلم بالوجود لم تبعد صحَّته لبعده عن الأفهام الَّتي هي أقوى وأشدّ من المشاهدة كما هو رأيُه سلَّمنا، لكنَّ توقّف المشاهدة في التحقّق على مشاهدة العلَّة ضعيف جداً، بل هو غلط فاحش لأنَّه مبني على أنَّ علّته ركن له حقيقة، وهو باطل لا يلتفت إلى القول به، بل لا يحتاج بطلانه إلى البيان.

وقولهم: «العلم بذي السَّبب لا يحصل إلاَّ بالعلم بسببه»، الظَّاهر أنَّهم أرادوا حيث كان ذو السَّبب عارضاً لسببه لا يتصوَّر من هو عارض إلاَّ بحصول تصوّر السَّبب، لأنَّه معروضه، والعارض محتاج في وجوده

الذّهني والخارجي إلى وجود معروضه إذا لُوحظ من حيث كونه عارضاً، وليس إذ ذاك أنَّ وجود المعروض جزء لوجود العرض، ولكنَّه آلة لتصوّره، ولهذا بدون الحيثيَّة لا يحتاج إليه.

في قول المصنف:
الثاني: إن الماهية لو كانت...

قال: الثَّاني: إنَّ الماهيَّة لو كانت في حدِّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأولي الذَّاتي لا بالحمل الشائع الصّناعي فقط، فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات، إذ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيَّة، ولا يتصوَّر الحمل الذَّاتي إلاَّ بين المفهوم ونفسه أو بينه وبين حدّه، كقولنا الإنسان إنسان أو حيوان ناطق، وأمَّا قولنا: الناطق ضاحك، فغير جائز بالحمل الذَّاتي بل الحمل الصّناعي الَّذي مناطه الاتّحاد في الوجود لا الاتّحاد في المفهوم.

أقول: هذا هو الشَّاهد الثَّاني على كون الماهيَّة غير مجعولة، وحاصله أنَّه لو كانت مجعولة لكان معنى المجعول ومفهومه محمولاً عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي، يعني لكان مفهوم المجعول نفسها أو نفس ما بمعناها، لأنَّ معنى الحمل الأوَّلي الذَّاتي أن يحمل المفهوم على نفسه نحو قولك: الإنسان إنسان، أو على ما هو بمعناه كحدّه، نحو الإنسان حيوان ناطق لا أن يكون الحمل بالحمل الشَّائع الصّناعي الَّذي يكون الموضوع فيه أحد أفراد المحمول، سواء كان الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما في القضيَّة الطبيعيَّة أم

على أفراده، كالكلّيات والجزئيات والمهملات، وسواء كان المحكوم به ذاتيّاً للمحكوم عليه كالإنسان حيوان أم عرضيّاً له كالإنسان ضاحك، فإذا جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي، أي الَّذي ليس بواسطة أمر كما في الحمل الصّناعي الَّذي هو بواسطة الوجود، أو لكونه أوليّ الصّدق مثل الإنسان إنسان أو أوَّلي الكذب مثل الإنسان فرس، يعني فإذا ثبت كونها مجعولة جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي الَّذي مفاده الاتّحاد في المفهوم والمعنى لزم أن يكون أثر الجاعل، أعني الماهيَّة حيث تكون مجعولة مفهوم المجعول دون غيره، يعني أن يكون أثر الجاعل هو ماهيَّة مخصوصةٌ وأثره أيضاً ماهيَّة أُخرى، إذ لا اتّحاد بين المفهومات، ولا يتصوَّر الحمل الذَّاتي إلاَّ بين المتّحدين في الحقيقة كمفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه كما قلنا، ولا يكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه، مثل النَّاطق ضاحك إلاَّ بالحمل الشَّائع الصّناعي، والمفروض أنَّها مجعولة، فيكون حمل المفهوم المجعول بغير واسطة أمر كما في الحمل الصناعي، فإنَّه بواسطة الوجود.

وهذا الاستدلال الَّذي أشار إليه لم يذكر لازمه المانع من صحَّة كونها مجعولة إلاَّ في الاستدلال الثالث لاتّحاد اللازم فيهما، وقد بان اللاَّزم الَّذي يزعم أنَّه مانع من ذلك في هذا الاستدلال، وهو لزوم تكثّر الماهيَّات، لأنَّ الوجود إنَّما جاز الجعل فيه لعدم استلزامه التكثّر، فيبقى الجعل على بساطته، لأنَّ الوجود كالمادَّة المطلقة فيقع فيها الاتّحاد بخلاف الماهيَّات، لأنَّها هويَّات الأشياء المتغايرة، فلا يكون بينها اتّحاد، فتتعدّد الجعلات على ما يأتي.

وأقول: إذا نظرتَ إلى أدلَّته واستشهاداته رأيتها محض تكلّف، ليس

فيها شيء من النُّور ولا من العلم، ولا من الهدى، ولا من الكتاب المنير لأنَّ أكثر إلزاماته غير لازمة، وأكثر ما يلزم منها غير مضرّ.

وأنا أُشير لك إلى بيان ما هو الواقع مع الاعتراض [الاعراض خ ل] عن نقض إلزاماته، ليس لتعسّرها، ولكن لكثرة تردّداته، حتَّى كان تركها أولى من ذكرها.

حقيقة الأمر:

وأنا أذكر لك حقيقة الأمر حتَّى يتبيَّن لك منه الحقّ ونقض تلك الإلزامات، لكنّي أذكر لك كلمات قليلة تنقض تلك الإلزامات كلّها لمن عرفها.

فأقول: أنت تقول: إنَّ الوجود مجعول، فيلزم أن يكون مفهوم المجعول محمولاً عليه بالحمل الذَّاتي الأوَّلي لا الصّناعي، وشرط الذَّاتي الأوَّلي الاتّحاد بين مفهوم المحمول ـ أعني المجعول ـ والموجود، فإن أردتَ مفهوم لفظ الوجود اتّحد بمفهوم المجعول، وحينئذٍ يكون المحمول عليه هو الوجود النّسبي البسيط أو المعنى المصدري، وهذان وإن كانا عندنا من أثر جعل الجاعل، إلاَّ أنَّهما غير مراد المصنف، ومراده حقيقة الشّيء، وعنده كلّ أفراد تلك الحقيقة شيء واحد بسيط خارجي ولا مجعول بالذَّات إلاَّ هو، فيصح الحمل الذَّاتي الأوَّلي والأمر ليس كما قال، بل كما أنَّ الماهيَّات إنَّما تكثَّرت بالمشخّصات المتكثّرة المختلفة الخارجة في نفس الأمر عن حقيقة الماهيَّة، إذ هي الهو، وإنَّما تعدّد في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة، كذلك الوجودات إنَّما تكثَّرت بما تكثَّرت به الماهيَّات، إذ هو أثر فعل الله تعالى، فتكثّر في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة.

فالوجود الواحد البسيط في الخارج هو نفس الهيولى عندنا أو فالهيولى عنده والماهيَّة البسيطة في الخارج هي نفس الصّورة النَّوعيَّة عندنا وعنده كالصّورة النَّوعيَّة، ووجود زيد عندنا حصَّة من تلك الهيولى هي مادَّته، وماهيّته عندنا حصَّة من تلك الصورة النَّوعيَّة هي صورته وما في زيد من الوجود، والماهيَّة [هي] هو نفس ما في عمرو، لأنَّ مادّتيهما حصَّتان من الحيوان وصورتيهما حصَّتان من النَّاطق، وموجب التميّز [التمييز خ ل] بينهما ليس هو الحصتين من الحيوان ومن الناطق، بل هو المشخّصات الخارجيَّة، فالاتّحاد ثابت حقيقة فيما من الحيوان في جميع أفراد النَّوع وفيما من الناطق، كذلك فلا فرق بين الوجود والماهيَّة في الاتحاد في أفرادهما قبل المشخّصات الخارجية وفي التغاير والتعدّد بعدها.

بقي عند المصنّف ممَّا يتشبَّث به كون الوجود مجعولاً أوَّلاً وبالذَّات، والماهيَّة ثانياً وبالعرض، وقد ذكرنا كون الماهيَّة مجعولة حقيقة في مواضع متعدّدة، ونذكر الآن، وإنَّما قيل: إن جعلها ثانياً وبالعرض لأنَّها غير مرادة لله تعالى لذاتها، وإنَّما جعلها لأجل قوام الوجود، فجعلها مترتّب على جَعْلِهِ كجَعْل الولد، فإنَّه مُتَرتّب على جعل أبوَيْه لا أنَّها غير مجعولةٍ، وكون جعلها متوقّفاً عَلىٰ جَعْل الوجود لا يَلْزَم منه كونها غير مجعولة، وهذا ظاهر، وأنا أشرت إلى بيان هذا وأمثاله لا إشكال فيه، وإنَّما الإشكال في معرفة مرادي واصْطلاحي، وأنا أُكرّره وأُردّده كما فعلتُ وأفعل لتفهم ذلك ويتحقَّق عندك.

الماهية مجعولة ثانياً وبالعرض:

فأقول: فاعلم أنَّ الحق أنَّ الماهيَّة مجعولة ثانياً وبالعرض لا أوَّلاً وبالذَّات، ومعنى كون جعلها ثانياً وبالعرض كما مثَّلنا لك سابقاً بشراء

الفرس وشراء الجلّ لها لأنَّ الوجود هو النُّور المقصود بالإيجاد، والماهيَّة هي الظلمة وليست مقصودةً لذاتها بالإيجاد، لكن لمَّا كان المقصود الَّذي هو الوجود متوقّف الظهور والحصول عليها جعِلت لأجله، لأنَّها هي تمام قابليته للإيجاد، لأنَّ الوجود لما كان في نفسه هو أثر الجاعل أي أثر فعله، يعني أنَّه ليس له حقيقة إلاَّ ذلك، كان لا بدَّ له من حيث هو هو أن يكون له اعتبار من جهة نفسه، وذلك هو ماهيّته، فكان الموجود وجد بجهتين: جهة من ربّه ولا ينفكّ عنها أبداً وهي الوجود أي وجود ذلك الموجود، وجهة من نفسه لا ينفكّ عنها أبداً وهي ماهيّته الَّتي بها هو هو، فكان الوجود أثر فعل الفاعل أوّلاً وبالذَّات والماهيَّة أثر فعل الفاعل ثانياً وبالعرض، لأنَّها غير مرادة لنفسها.

الله الخالق لكل شيء:

واعلم أنَّه كان الله سبحانه ولا شيء معه في أزله الَّذي هو ذاته المقدَّسة، وهو الآن على ما كان، ثمَّ بلطفه وبرحمته أحدث الفعل بنفسه، وأمكن به الإمكان في رتبته، يعني خارج الذَّات، وذلك الَّذي شقَّه بفعله الَّذي هو مشيئته هو العمق الأكبر كما في دعاء السّمات[١] وذرأ فيه، أي أمكن بمشيئته الإمكانية فيه كلّ شيء ممكن على وجه كلّي كما تقدَّم.

ثمَّ أخرج من عدم الإمكان ما شاء من الأكوان، فأوَّل ما أحدث بمشيئته التكوينيَّة الحقيقة المحمَّديَّة ﷺ وهي الوجود، وهو [وهي خ ل] الماء الَّذي جعل منه كلّ شيء حيّ، وكانت المشيئة الإمكانية والكونية شخصاً واحداً غير محدود بحدٍّ، لأنَّ الحدّ محدث به فلا

---

(١) مصباح المتهجد: ص٤١٦. مفاتيح الجنان: ص١٧٩.

يجري عليه، وذلك الشَّخص الشَّريف العزيز الجبَّار المظهر القدُّوس [المطهّر المقدَّس خ ل] هو آدم الأوَّل، وحوَّاه الإمكان الأوَّل، وهو مكانه ووقته السَّرمد، ولذلك الشَّخص الشَّريف رؤوس كليَّة وجزئية بعدد الكلّ ممَّا سوى الله، فالرأس الكلّي يحدث به الأصل الكلّي، ولذلك الرأس رؤوس بعدد أشخاص ذلك الكلي، وهكذا إلى ما لا نهاية له، مثلاً يحدث بالرأس المختصّ بالعقل الكلي الإضافي زحل وفلكه وجميع ما يتعلَّق عليه ويرتبط به كلّ شيء منها بوجه منه، وهو المربّي للعقول الجزئية، ولذلك الرأس رؤوس ووجوه، فيحدث عقل زيد بالرَّأس المختصّ به، ويحدث عقل عمرو بالرَّأس المختصّ به، ويحدث برأس كلّي إضافي المشتري وفلكه وجميع ما يتعلَّق عليه ويرتبط به، فيحدث علم زيد بالرأس المختصّ به، ويحدث علم عمرو بالرأس المختصّ به، وهكذا في كلّ كلّي وجزئي وفي كلّ كل وجزء، وفي كل ذات وصفة، وفي كل ذرَّة من ذرَّات الوجود له رأس من فعل الله ومشيئته مختص به لا يصلح لغيره إلاَّ بنوع من مشخّصات الموجود [الوجود خ ل] زائد أو ناقص، أو متغيّر الهيئة، أو الجهة، أو المكان، أو الوقت، أو الوضع، فكلّ شيء له جعل خاصّ به إن كلّياً فكلي وإن جزئيّاً فجزئيٌّ، وأدلَّة هذه كلها وأمثالها قد أشرت إليها فيما سبق من قولي بأنَّ الأدلَّة ثلاثة كما قال الله سبحانه لنبيّه ﷺ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] فالمجادلة بالَّتي هي أحسن بالعلم الَّذي هو صور المعلومات ومقرّه الصَّدر، يعني صدر العقل، أي النَّفس أو صدر النَّفس أي الخيال، وهذا يصلح دليلاً للأحكام الشرعيَّة.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

والثَّاني: دليل الموعظة الحسنَة، وهذا يصلح دليلاً لتهذيب النَّفس وعلم الأخلاق واليقين والتَّقوى، وهو بالقلب الَّذي في الصَّدر، وهو اليقين، ويقابله الشكّ والرَّيب، كما أنَّ العلم يقابله الجهل، أعني عدم الصورة.

والثالث: دليل الحكمة وهو بالفؤاد الَّذي هو النُّور في قوله عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنَّه ينظر بنور الله»[1] وهو الوجود، وهو محلّ المعرفة، ويقابلها الإنكار كما قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾[2] وقال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[3] وهذا دليل المعارف الإلٰهيَّة والاعتقادات الحقّة، ولا يصلح [تصلح] المعرفة إلاَّ به، وكلّ معرفة نشأت عن دليلٍ غيره فهي مشوبة بالشّبه والشكوك، ولا يذوق أحد طعم العلم العياني إلاَّ به خاصَّة، ودليل ما ذكرت لك من هذا أعني دليل الحكمة ومستنده الكتاب والسنَّة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[6] وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾[7] فقد نطق الكتاب المجيد أنَّ الأنفس والعالم فيهما أدلّة كلّ شيء بالمَثَل كما

---

(١) الكافي: ج١، ص٢١٨. البحار: ج٢٤، ص١٢٣، باب ٤٢. الاختصاص: ص١٤٣.
(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٦٩.
(٣) سورة النحل، الآية: ٨٣.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٥) سورة الذاريات، الآية: ٢١.
(٦) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.
(٧) سورة يوسف، الآية: ١٠٥.

قيل: الحقّ بالمثَل والباطل بالجدل، وقد قال الشاعر ونسب إلى أمير المؤمنين (صلوات الله عليه):

وأنتَ الكتابُ المبينُ الَّذي بأحرفِهِ يظهرُ المُضمَرُ
أتحسَبُ أنَّكَ جُرمٌ صَغيرٌ وفيكَ انطوىٰ العالمُ الأكبرُ[1]

وقال الرِّضا عليه السلام: «قد علم أُولوا الألباب أنَّ الاستدلال على ما هناك لا يُعلم إلاَّ بما هٰهنا»[2] انتهى.

وقال الصَّادق عليه السلام: «العبوديَّة جوهرة كنهها الربوبيَّة، فما فُقِد في العبوديَّة وُجد في الرُّبوبيَّة، وما خَفي في الرُّبوبيَّة أُصيب في العبوديَّة»[3] الحديث. وأنت إذا عرفتَ مراد الله سبحانه بتلك الأمثال ومراد أوليائه عليهم السلام بهذا الاستدلال ظهر لك فيما قُلْتُ وَغيرهُ حقيقة الحال بلا شبهة ولا إشكال، ولو أنّي أردت [الاستدلال على - خ] البرهان على مثل ما سمعت بنحو ما يستدلون [يستدل] به العلماء والحكماء من القياسات والقضايا الحمليّات لذهب العمر ولم تقف منه على نور ولا أمر من الأُمور إلاَّ كما يقولون من هذه الأشياء المتناقضة والأقوال المضطربة، الَّتي لا توصل إلى يقين ولا تفيد شيئاً من الدِّين فمن أصغى إلى ما قلت وتوجَّه إلى الله سبحانه بإخلاص العمل والطَّاعة، فتح له الباب وسبَّب له الأسباب، لأنَّه سبحانه لمن قصده قريب المسافة، ومن تحير لمن عارض بما ليس له به علم، فإنِّي ما قلتُ: ما سمعت من نفسي، بل أقول له: ﴿إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ

(١) من الشعر المنسوب إلى الإمام الوصي عليّ بن أبي طالب عليه السلام ص٧٥.
(٢) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٧، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٤، باب ١٢.
(٣) مصباح الشريعة: ص٧، الباب ٢.

إِجۡرَامِي وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُجۡرِمُونَ﴾[١]، لأنَّ كلّ ما كتبته فعن المعاينة واليقين لا بالظَّنّ والتَّخمين. فإذا أردتَ آية من الآيات الَّتي في نفسك كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾[٢] تستدل بها على ما ذكرتُ لك، فآية وجميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة، فإنَّها متكثّرة التعلّق بالرؤوس والوجوه، وإن كانت في نفسها وفي الحقيقة واحدة لكنَّها متعدّدة الوجوه والرؤوس بعدد الحروف والكلمات، فالحركة الَّتي تحدث بها (الألف) غير الَّتي تحدث بها (الباء)، وغير الَّتي تحدث بها (الجيم)، وغير الَّتي تحدث بها الحركات والنّقط وما به الحرف [الحروف خ ل] المتّصل كالجيم غير ما به هو في الانفصال.

وهكذا فالجعل تتعدَّد وجوهه وتعلّقاته وتختلف بتعدّد التعلّقات وتعدّدها باختلاف القوابل، كما تتعدَّد الحركة من يد الكاتب عند الحروف، وتعدّد المشخّصات والمميّزات، فإنَّ (الباء) كـ(التاء) و(الثاء) في الانفصال والاتصال تميّز بينها النّقط، وهي كـ(النُّون) في الاتصال والمميّز بينها النّقط وفي الانفصال تتميَّز بالهيئة، فلا محذور في تعدّد الجعل وتكثّره، لأنَّه فعل، والمفعولات منها ما يوجد أوَّلاً وبالذَّات، ومنها ما يوجد ثانياً وبالعرض، ومنها ما هو ذات، ومنها ما هو عرض.

فالأوَّل: هو المقصود بالفعل لفائدته.

والثاني: ليس بمقصود، إذ لا فائدة فيه لذاته، وإنَّما فائدته لغيره، فيوجد لأجل إفادة غيره، أو كالماهيَّة، فإنَّها لا فائدة فيها لذاتها، وإنَّما فائدتها للوجود لتوقفه في الظُّهور عليها، ولفوائد تظهر به منها لا تكاد

---

(١) سورة هود، الآية: ٣٥.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

تحصى، ومعنى توقّفه عليها أنّه لولاها لكان في نفسه فرداً بسيطاً ولا يقوم بنفسه إلاَّ الوجود الحقّ (عزَّ وجلَّ)، ولذا قال الرِّضا عليه السلام: «إنَّ الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدَّلالة عليه»[1] انتهى. أو لأجل إفادة معنى في غيره كما روي عنهم عليهم السلام ما معناه أنَّ الله سبحانه ما أبقى الخضر عليه السلام بهذا العمر الطويل لتبليغ وحي ولا إنزال أمرٍ، وإنَّما أبقاه ليكون دليلاً على وجود القائم عجَّل الله فرجه[2] فإبقاء الخضر عليه السلام في هذا العمر الطويل ثانياً وبالعرض.

والثالث: هو مقصود بالذَّات أوَّلاً، ثمَّ يكون متبوعاً بقصدٍ ثانٍ وبالعرض، وهذا المعروض فإنَّه مقصود أوَّلاً وبالذَّات، ثمَّ يلحقه قصد بالعرض، لأنَّ وجوده شرط في قابليَّة [بقابليته خ ل] العرض للإيجاد.

والرابع: هو مقصود بالذَّات قصداً مترتّباً على [وجود ـ خ] غيره، فيكون ذا جهتين، وهو العرض، فإنَّه مقصود لفائدة في نفسه إلاَّ أنَّها مترتّبة على وجود غيره وهو العرض.

الماهية المجعولة:

والحاصل أنَّ الماهيَّة مجعولة لكنَّها ثانياً وبالعرض جعلاً مترتّباً على جعل الوجود، وقول المصنّف: «لو كانت في حدِّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي» نقول بموجبه بأنَّها [انَّها خ ل] مجعولة ثانياً وبالعرض

---

(١) البحار: ج١٠، ص٣١٦، باب ١٩. التوحيد: ص٤٣٩، باب ٦٥. عيون الأخبار: ج١، ص١٧٦، باب ١٢.
(٢) انظر كمال الدِّين: ص٣٩٠.

ومفهوم المجعول ثانياً وبالعرض محمول عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي في كلّ شيء بحسبه، ولا محذور فيه.

وقوله: «فيلزم أن يكون أثر الجاعل» مفهومه مغاير لمفهوم آخر كذلك انَّ أثر الجاعل في الماهيَّة الَّذي هو ذاتها ويحمل عليها بالحمل الأوَّلي الذَّاتي خاصّ بها، كتخصيص وجه حركة يد الكاتب بحرف مخصوص، وهو مغاير أي ذلك الأثر الخاصّ والتأثير الخاصّ مغاير لتأثير آخر خاص وأثر آخر خاصٍ، ولا ضرر فيه، فإنَّه لا يزيد على تعدّد أفراد الوجود في مراتبه ومنازله كما تقدَّم، ولا عيب بوجه، بل هنا أوَّلي بالتعدّد في التأثير والأثر.

لا اتحاد بين المفهومات:

وقوله: «إذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث الماهيَّة والمعنى» كذلك الأمر، وإنَّما لم تتحد الماهيَّات لما يلحقها من العوارض الذّهنيَّة الَّتي بها يتمايز بعضها عن بعض كما في الخارج، لأنَّ ما في الذهن إن قلنا بأنَّه كلّه انتزاعي كما هو الحقّ فظاهر، وإن قلنا بأن بعضه غير انتزاعي بل منه حقيقي، فلا منافاة، لأنا إذا قلنا بقولهم بأنَّ حقيقة الشّيء تكون في الذّهن معرَّاة عن العوارض الخارجيَّة، نقول: بأنَّها غير معرَّاة عن العوارض الذّهنيَّة، فلها مشخّصات ذهنية وأمور اعتبارية بها تتمايز، وإذا تمايز المفعول تمايز جعله بتمايزه، ولهذا كان فعل الله جارياً على الحكمة في فعل الخير وفي فعل الشرّ كما قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[1] وهذا الطَّبع بفعل الله سبحانه بمقتضى أسباب كفرهم، وبه كتب في

(١) سورة النساء، الآية: ١٥٥.

قلوب المؤمنين الإيمان بإيمانهم وأيّدهم بروح منه بحقيقة ما هم أهله، وإلى هذا ونحوه أشار تعالى في قوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾[1] فكما تعدّد الجعل في جزئيّات الوجود وأفراده بسبب تمايزها بماهيّاتها ومشخّصاتها، ولذا تقول: تتعدَّد الوجودات ولا ضرر، كذلك تعدّد الجعل في الماهيّات بمشخّصاتها في أحد الظرفين كل واحدٍ تتعدَّد فيه بمشخّصاته.

الضاحك لا يحمل على الناطق:

وقوله: وأمّا قولنا: «النَّاطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذَّاتي» يريد به الَّذي مناطه الاتّحاد في المفهوم، والمعنى بخلاف الحمل الصّناعي الَّذي مناطه الاتّحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم، ويريد بالوجود حصول الموضوع في الأعيان.

واعلم أنَّ هذا الاصطلاح وإن كان لا مشاحَّة في الاصطلاح إلاَّ أنَّه غير مناسب لمقتضى ضابطة الإيجاد، لأنَّ ما يلزم الشّيء لوجوده لا لذاته، المناسب أن يقال فيه: إنَّه يجتمع مع ما يعرض لوجوده، لا أنَّه متحد به، لأنّه اتّحد به المشخِّصات [لأنَّه متحد به، لأنَّه لو اتّحد به لكان من المشخِّصات خ ل] الخارجيَّة وهو ذاتيّ للموجود، يعني أنَّه لا يتحقَّق الموجود إلاَّ به، وهذا الموجود إن اتّحد بالوجود كما قالوا، فهو متّحد به في المعنى، فيصدق فيه الحمل الذَّاتي، وإلاَّ فلا يقال: إنَّه متّحد به بل مجتمع معه، فإذا جعل الموجود هو الماهيَّة وجعلت متحدة بالوجود، كان المتّحد بها متّحِداً به ضرورة أنَّ المتحد بالشّيء متحد بما لحقه من كلّ لازم به، يكون الشيء شيئاً في الوجود يعني الخارج.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٢.

فإذا كان قد أجاز اتّحاد الضَّاحك بالنَّاطق في الوجود جاز اتّحاد الضَّاحك بما يتّحد به الناطق، فيكون الحمل فيه بالأوَّلي الذَّاتي، فيحمل الضَّاحك على الناطق حملاً أوَّليّاً ذاتيّاً، وحينئذٍ يكون الخارج داخلاً، هذا خلف. فإذن المناسب أن يكون الضَّاحك مجتمعاً مع النَّاطق في الوجود لا متّحداً، وسبب ذلك أنَّ الاتّحاد إنَّما يكون بين الشّيء ونفسه، وبين الشّيء ومساويه، وما لم يكن كذلك لم يكن كذلك، والصِّفة الخارجة [الخارجية خ ل] لا تتحد بذات الموصوف، وإلاَّ لكانت داخلاً، لأنَّها إنَّما تتحد بما هو مصدر لها كالقائم، فإنَّه لا يحمل على زيد لا بالحمل الأوَّلي الذَّاتي لمغايرته له في المفهوم والمعنى، ولا بالحمل الصّناعي أيضاً، لأنَّ مقتضى الحمل الاتّحاد، فلو اتّحد به في الوجود لكان من مقوّمات ذاته في الوجود، فهو إذن صفة ذات وقائم صفة فعل، لأنَّه اسم فاعل القيام، فإذن هو إنَّما يتحد بمبدئه ومصدره وليس ذات زيد مصدراً للقيام، وإلاَّ لكان لازم [القيام ـ خ] أبداً، بل مصدره حركته الفعليَّة الَّتي نشأ منها القيام، فالقائم مركَّب من صفةٍ ومن أثرها الَّذي هو صفتها الذَّاتيَّة لها بالمبدئيَّة، ولذا نقول: إنَّ قائم ليس محمولاً على ذات زيد، لأنَّ ذاته ليست قائماً، إذ قائم صورة فعلها، فَتَفَهَّم هذا التَّعريف؛ أنَّ الضَّاحك لا يحمل على النَّاطق لا بالحمل الأوَّلي الذَّاتي، ولا بالحمل الشائع المتعارف، وإنَّما استعملوه على ظاهر الحال من أفهامهم لا على ما هو نفس الأمر.

علم المنطق للأحكام الشرعية:

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون علم المنطق الَّذي حصل عليه الاتفاق باطلاً لا يفيد في شيء من العلوم، قلتُ: أمَّا علم المنطق وما هو مبنيّ عليه فينفع في الاسندلال على الأحكام الشرعيَّة، لأنَّ مداركها

في كلام أهل العصمة عليهم السلام مبنيَّة على قدر افهامهم من الخطابات الشرعيَّة، ولهذا قال عليه السلام: «إنَّا لا نخاطب النَّاس إلاَّ بما يعرفون». لأنَّ حقائق أسرار الأحكام الشرعيَّة لا تدركها عقول المكلّفين، فسهّلوا عليهم السلام مداركها للمكلّفين بإجرائها على الظاهر، ولذا نفع [تقع خ ل] فيه علم المنطق والقول بالظن إذا فقد العلم، بخلاف حقائق الأشياء، فإنَّها في علم التَّوحيد بُنيت مداركها على نفس الأمر، وما كان كذلك، فكيف يكون منشأ استنباطها ومعرفته مع خفاء أسباب الخليقة تقريبات العقول الضعيفة وتخمينها؟ فتأمَّل وتدبَّر.

في قول المصنف:
ثالثها: ان كل ماهية فهي...

قال: وثالثها: إنَّ كل ماهيَّة فهي لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات، والتشخّص لما كان عين الوجود كما قرَّره المحقّقون أو مساوقاً له كما يظنّه الآخرون، فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيَّة، كالوجود على ما برهن عليه، فلو كانت الماهيَّة المجعولة متعدّدةَ الحصول في الأعيان كالنَّوع الواحد المتكثّر أفراده، فلا محالة يكون جعلها متعدّداً فتعددُ الجعل [الجاعل خ ل] إمَّا أن يقتضي أن يكون بحسب نفس الماهيَّة أو تعددِ حُصولاتها وأنحاء وجوداتها، فيكون الوجود متعدّداً بالذَّات والماهيَّة متعدّدةً بالتبع، والشقّ الأوَّل مستحيل، لأنَّ صرف الشّيء لا يتميَّز ولا يتعدَّد، فكيف تتكرَّر نفس الماهيَّة ويتعدَّد جعلها من حيث هي هي، وهذا شيء لا مجال لذي عقل أن يتصوَّره فضلاً عن أن يجوّزه، فيبقى الشقّ الثَّاني وهو أنَّ الصادر بالذَّات والمجعول أوَّلاً على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذاوتها وتتكثَّر بتكثّرها الماهيَّة الواحدة.

أقول: هذا هو الشَّاهد الثالث من التكلّفات الَّتي يشهد العقل السَّليم ببطلانها من غير احتياج إلى إبطالٍ.

وبيان قوله:

أوَّلاً: إنَّ الماهيَّة من حيث هي لا تأبى عن كثرة التشخّصات أي لا تمنع من وقوع الشركة، فيلزم أن لا يكون لها تشخّصٌ خاصّ مِن لوازمِها وإلاَّ لأبت وقوع الكثرة، لكن التَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

وقولهم: بأنَّ تشخّص العقول المفارقة من لوازم ماهيَّاتها يريدُون به عدم انفكاكه عنها، أي عن العقول المفارقة، بمعنى اقتضائها انحصار أنواعها في تشخّصِهِ لا بمعنى أنَّ ماهيَّاتِها اقتضت ما به التعيّن والتشخّص.

الماهية وجعلها:

التشخّص هو عين الوجود كما يراه المحققون أو أنَّه غير المساوق له كما يظنّه الآخرون، فلا يكون من لوازم الماهيَّة كما هو الموجود على ما برهن عليه.

فلو كانت الماهيَّة المجعولة متعدّدة الحصول في الأعيان مثل النَّوع الَّذي تكثرت أفراده لأنَّها لا تأبى وقوع الكثرة، فلا محالة يكون الجعل الَّذي جُعِلت به متعدّداً كتعدّد متعلّقاته منها، فتعدّد الجعل إمَّا بحسب تعدّد ذاتها أو تعدّد حصولاتها، فعلى فرض كونها مجعولة يكون التشخّص من لوازِمها فتكون علَّة له، وقد ثبت أنَّه عين الوجود أو مساوق له فعلى الاحتمالين يلزم الدَّور لتقدّمها على ما يتوقَّف حصولها عليه أو على ما يساوقه أو التَّسلسل لتوقف حصولها على حصوله، وهكذا.

وعلى فرض كون جعلها متعدّداً بحسب تعدّد نفس الماهيَّة يلزم أن يكون صرف الشيء من حيث هو هو متعدّداً وهذا محال، فإنَّ الشيء من حيث هو هو واحد ولا يتعدَّد الشّيء من حيث كونه واحداً.

وعلى فرض كون جعلها متعدّداً بحسب تعدّد حصولاتها في الأعيان وأنحاءِ وجوداتها، يكون الصَّادر بالذَّات والمجعول أوَّلاً

على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها كما تقدَّم أنَّ تخصيصه في منازله ومراتبه بشؤونه الذَّاتيَّة، فيكون تعدّده من ذاته، والماهيَّة لا تكثّر فيها، لأنَّ الشّيء من حيث هو هو واحد، وإنَّما تتكثّر الماهيَّة الواحدة بتكثّره بذاته، فتدبَّر هذه المعاني المعقدة الغير [غير] المرتبطة، بل تدخلها المغالطة والهفوة وتخفى، مع أنَّها مبنية على أشياء غير مسلّمة بل ظاهرة البطلان، فإنَّه قد ذكر بيان قبول الماهيَّة لوقوع الكثرة من حيث هي ثمَّ أنكره وقال: لأنَّ صرف الشّيء لا يتميّز ولا يتعدَّد، فكيف تتكرَّر نفس الماهيَّة ويتعدَّد جعلها من حيث هي هي.

وذكر أنَّ التشخّص هو الوجود أوْ أنَّه مساوق له وعنده أنَّه هو هو.

التشخص وعين الوجود:

ثمَّ قال: الصَّادر بالذَّات والمجعول أوَّلاً على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها، وذلك أنَّ قوله: «إنَّ الماهيَّة من حيث هي لا تأبى كثرة التشخّصات»، فيه أنَّ الوجود أيضاً من حيث هو لا يأبى ذلك، لأنَّك إذا نظرت إلى نفس الحقيقة المعرَّاة عن النَّسب تساويا في إمكان كثرة التشخّصات وإذا نظرت إلى خصوص المرتبة من كلّ منهما لزم التشخّص لكلّ فردٍ منهما بلوازم المرتبة، وكذا إلى خصوص كلٍّ منهما.

والتشخّص لا يكون عين الوجود ولا مساوقاً لها على القول الآخر دون الماهيَّة، لأنَّ التشخّص يكون على حسب الاتصاف بالوحدة ولا يكون في الحادث إلاَّ باعتبار خاصٍّ كما ذكرنا سابقاً، وكلّ الحوادث مشتركة في حكم التشخّص باعتبار والكثرة باعتبار، لا فرق في ذلك بين الوجود المخلوق وبين الماهيَّة كذلك لما ذكرنا من

اعتبار الجهتين في كلّ ما سوى الله والجعل واحد في جهة الوحدة وكثير في جهة الكثرة، فيتّحد في الجنس ويتعدَّد في الأنواع، ويتّحد في النَّوع ويتعدَّد في الأفراد، ويتّحد في الفرد ويتعدَّد في الأجزاء والجهات والإمكانات والاعتبارات، وفيما وضع له اسم أو علامة أو إشارة أو غير ذلك قال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1].

الوجود الممكن ليس له تشخص لذاته:

والوجود الَّذي به تحقَّقت الماهيَّة غير الحصول المتعارف في الذهن أو الخارج بل هو ركن الشيء في المعنى الأوَّل الَّذي ذكرنا سابقاً، أو الشّيء من حيث كونه أثراً لفعل الله في المعنى الثَّاني الَّذي ذكرنا سابقاً، فلا يلزم دور ولا تسلسل، وكون الشّيء صرفاً في الملاحظة يكون مانعاً من التعدّد، يصدق على الوجود والماهيَّة، والصَّادر بالذَّات والمجعول أوَّلاً على نَعْتِ الكثرة هي أنحاء الحصولات أعني الوجودات المتشخِّصة لا بذواتها كما زعمه المصنف، لأنَّ التشخّص بالذَّات لا يحصل لغير الذَّات المقدَّسة (عزَّ وجلَّ) وأمَّا المخلوق ـ كما ذكرنا مراراً متعدّدة ـ لا يظهر في عالم الأكوان إلاَّ بشرائط قبول الإيجاد، وهي انفعاله بحدود الشرائط المذكورة سابقاً أعني الكمّ، والكيف، والمتى، والأين، والجهة، والرتبة، والوضع، والإذن، والأجل والكتاب وما أشبه ذلك، وكلّ هذه من عِلل الماهيَّة، وللموجود منها حصص من كلّ شيء حصَّة، وهي هندسة الماهيَّة وحدودها ومتمِّماتها ومكمِّلاتها، وكلّها في الحقيقة خارجة عن أصله، أعني مادَّته الَّتي هي الوجود بالمعنى الأوَّل [الأوّلي خ ل].

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٦.

نعم هي ـ أعني هذه الحصص ـ داخلة في جملته، أعني حقيقة هذا الموجود ظاهره وباطنه اللذين مجموعهما هو، ولا تظنَّ من كلامي حيث قرَّرتُ أنَّ هذه المشخّصات ترجع إلى حقيقةِ الموجود أنَّ تخصيصه وتشخّصه ذاتي له، لأنَّ الوجود الَّذي يشيرون إليه هو مادَّة الموجود خاصَّة والصّورة وجميع ما لها من المذكورات ليست هي المادَّة لتكون المشخّصات ذاتيَّة له، فيكون تشخّصه من ذاته، وإنَّما هي مغايرة للمادَّة وإن كانت في الحقيقة صفة لها. والمصنف يريد بشؤونه الَّتي تشخّصَ بها ميولاتٌ ذاتيَّة لذاته غير مغايرة له وإن كان بُروزها عنه منوط بمراتبه ومنازله، ويلزمه التكثّر لذاته وعدم الوحدة إلاَّ في الاعتبار، وقد صرَّح به هنا في مثل قوله: «أن يكون الصَّادر بالذَّات والمجعول [فالمجعول خ ل] أوَّلاً على نعت الكثرة» هي أنحاءُ الوجودات أعني الوجودات المتشخِّصة بذواتها ومع هذا فقد صرَّح فيما تقدَّم بوحدته وبساطته المنزهة عن شائبة الكثرة.

والحقّ أنَّ الوجود الممكن ليس له تشخّص لذاته، وإلاَّ لزم محذورات ذكرنا بعضاً منها سابقاً، أحدها: لزوم الجبر في أفعال العباد الاختياريَّة الَّذي يلزم منه بطلان الثَّواب والعقاب وفائدة إرسال الرُّسل، بل وبطلان فائدة الإيجاد أصلاً ورأساً، مع أنَّه هو ومتابعوه يقولون بوجوب متابعة أئمَّة الهدى ﷺ في كلّ ما هم عليه، ومع هذا القول يحتاجون إلى متابعة أعدائهم والأخذ عنهم إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون.

لا تشخص للوجود من ذاته:

وحاصل هذا كلّه أنَّ الوجود الممكن إذا أردتَ كمال معرفته وصحَّة الحكم عليه فسمِّه باسمِهِ الحقّ، فإنَّه صريح الدَّلالة على ما

هو عليه عند الله واسمه الحقّ هو المادَّة المطلقة فإذا وُفِّقْتَ لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك ولك من البراهين القاطعة والعلم العياني، عرفتَ أنَّه لا تشخّص له جزئياً من ذاته وإنَّما تتشخَّص أفراده بمشخّصاتها الخارجة على نحو ما قلنا، فهو كالمداد ليس له تشخّص جزئي لذاته، نعم تشخّص نوعيّ وأفراده كالحروف والكلمات المكتُوبَة كلّ واحد منها له تشخّص جزئيّ، أعني هذه الهيئات في الأوضاع.

وعرفتَ أنَّ تلك المشخّصات هي الماهيَّات الأوَّليَّة أي على المعنى الأوَّل كما مرّ وأنَّها مجعولة ثانياً وبالعرض على النَّحو الَّذي ذكرنا في معنى ثانياً، وبالعرض من أنَّها مجعولة بجعلٍ مغايرٍ لجعل الوجود، إلاَّ أنَّه مترتّب عليه، يعني أنَّ الوجود هو المقصود بالإيجاد، وفائدة الإيجاد إنَّما هي عنه، لكنَّه لما لم يتمكَّن من قبول الإيجاد واستمرار الثبات إلاَّ بالماهيَّات [بالماهيَّة خ ل] وجب في الحكمة إيجادها دعامةً للوجود، فهي مجعولة ثانياً وبالعرض، فاشرب صافياً من حوض علي عليه السلام فإنَّ من شرب شربة لم يظمأ بعدها أبداً.

في قول المصنف:
ورابعها: إن الماهية الموجودة إن كانت...

قال: ورابعها: إنَّ الماهيَّة الموجودة إن كانت نوعاً منحصِراً في شخص كالشَّمس مثلاً، فكونها هذا الموجود الشَّخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدّد والاشتراك بين كثيرين إن كان من قبَل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهيَّة وهو المطلوب، وإن كان من قِبل الماهيَّة فمع لزوم التَّرجيح من غير مرجّح لتساوي نسبة الماهيَّة إلى أشخاصِها المفروضة، يلزم أن يكون قبل الوجود والتَّشخّص موجودة متشخّصة، فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه وهو ممتنع، ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفيَّة وجوده وتشخّصه، فيلزم الدَّور أو التسلسل.

أقول: يريد أنَّ الماهيَّة الموجودة إن كانت نوعاً، أعني مفهوماً كلّياً مشتملاً بحسب نفسه على أفراد متعدّدة إلاَّ أنَّ الحكمة اقتضت عدم تعدّد موجودات منها في الخارج في عالمٍ واحدٍ لمصلحة النِّظام واقتضاء الصّنع المتقن، إذ لا يتحمَّل إمكانها بدون تغيير الأسباب أكثر من واحدٍ، كالشَّمس، فإنَّ مفهومها أنَّها كوكب نهاري ينسخ وجوده وجود اللَّيلَ كما قيل، ولم يوجد في العالم الواحد إلاَّ واحد، وإنَّما قلنا في العالم الواحد لما روي أنَّ الله (عزَّ وجلَّ)

خلق ألفَ ألفِ عالمٍ وألفَ ألفِ آدمٍ نحن في آخر العوالم وآخر الآدميِّين[١].

وفي بعض الأخبار «لم يخلق من التُّراب إلاَّ هذا العالم» ولا ريب أنَّ كلّ عالم فإنَّه مثال لما فوقه، فكلّ ما فيه يوجد فيما تحته ممَّا فوقه، ففي كلّ عالم منها شمس بحسبه، فالشُّموس ألفُ ألفِ شمسٍ، إلاَّ أنَّه لم يوجد في عالم واحد أكثر من شمس واحدة، فكونها، أي تلك الماهيَّة الكليَّة هذا الموجود الشَّخصي مع ما تقتضيه بحسب نفسها إن كان هذا الانحصار في واحد من الجاعل، فالمجعول هو الوجود، إذ لو كان هو الماهيَّة فإن كان قد جعلها على ما هي عليه اقتضى ذلك وجود ما تقتضيه ممَّا لا تتناهى من أفرادها في عالم واحدٍ، فلمَّا كان الإيجاد من قبل الصّنع كان مقتضى الجعل هو الوجود، فخرج متحِداً وذلك هو المطلوب.

وإن كان الصّنع المقتضى لخصوص واحدٍ من نحو الماهيَّة، فمع لزوم التَّرجيح من غير مرجّح، إذ ليس من أفراد شيء أولى من الآخر، فترجيح فردٍ منها ترجيح بلا مرجّح وهو غير جائز يلزم أن تكون الماهيَّة قبل الوجود.

والجعل من الجاعل، وقيل: التشخّص الَّذي هو عند المحققين عين الوجودِ موجودة متشخِّصة، لأنَّها هي الحاصرة للجعل في واحدٍ على خلاف مقتضى الماهيَّة، ولا يكون المؤثّر في الموجود معدوماً، ولا توجد إلاَّ بالوجود الَّذي هو نفسها كما تقدَّم، فيلزم تقدّم الشّيء

(١) البحار: ج٨، ص٣٧٤، باب ٢٨. التوحيد: ص٢٧٧، باب ٣٨. الخصال: ج٢، ص٦٥٢.

على نفسه وهو ممنوع، لأنَّه ممتنع ومع هذا إذا نقلنا الكلام إلى كيفيَّة ذلك الوجود والتشخّص وتوقفه على الوجود لزم الدَّور والتسلسل.

جعل الماهية:

وأقول: هذا الشاهد على عدم جعل الماهيَّة هو مفاد ما تقدَّم، لأنَّ كلّ كلامه يدور على معنى واحدٍ، وإنَّما أُنبّه على الاعتراض والمناقشة في أغلب كلامي ولم أذكره، لأنَّ ذكره يطول به الكلام، وربَّما لا فائدة فيه، إذ بمجرَّد الإشارة إلى وجه الاعتراض والخطأ يعرف العاقل الذَّكي ذلك، لأنَّ أغلب هذه الأُمور ضروريَّة وجدانية ومحسوسة، لا يتوقَّف مَن عرف كلامي فيه إلاَّ من سبقت له شبهة أَوْ أَنِس بقولهم، أو من شأنه أنَّه ينظر إلى من قال لا إلى ما قال، ويعرف المقال بالرِّجال ولا يعرف الرِّجال بالمقال.

والإشارة هنا كما في غيره أنَّ أفراد الماهيَّة الكليَّة والمفهومات الكليَّة على الظَّاهر من العلم هي في الإمكان وتعدّدها في ذلك الغيب باعتبار لبسها حلل التميّز والتشخّص في عالم الأكوان وعلى الباطن من العلم هي موجودة في خزائن الأكوان الغيبيَّة، ولا يظهر شيء منها في الشَّهادة إلاَّ بلباس عالم الشَّهادة والكلام على الظَّاهر والباطن فيما نحن فيه شيء واحد، وهما داخلان تحت قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[1] والقدرة العامَّة تقتضي دخولها الَّذي لا يتناهى في قبضته في خزائن إمكاناتها وأكوانها، والجاعل سبحانه يجري فيها بفعله على مقتضى مصلحة النِّظام بقابليَّاتها لا بدون القابليَّات وقابليَّاتها في أزمنة

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.

وجودها وأمكنة حدودها لا [إلا خ ل] في رتبتها من الإمكان وخزائن الأكوان الغيبيَّة.

الترجح والترجيح والمرجح:

فإذا اقتضت الحكمة إبراز شيء منها وإنزاله في عالم الشهادة ألْبسهُ مَلابِس مكان حدوده ووقت وجوده، وتلك الملابس هي المشخّصات وهي حدود القابليَّات وأركانها، فظهر في عالم الكون تلك [بتلك خ ل] المشخّصات بما هو مذكور [مذكورة خ ل] في تلك الخزائن به في هذه الشَّهادة فافهم التَّعبير.

فتعيين [فتعيّن خ ل] الفرد الواحد من قبل الجاعل لأنَّ إيجاده وجعله على حكم الاقتضاء والمجعول هو الفرد الخاصّ من الأفراد الممكنة الغير [غير] المتناهية.

والتَّرجيح إنَّما يكون لمرجّح، وذلك المرجّح لا يجوز أن يكون من محْض فعل الفاعل وإلاَّ لزم التَّرجيح من غير مرجّحٍ، بل المرجّح من المجعول حين الجعل على جهة المساوقة كالانكسار والكسر [للكسر خ ل] وهو ترجّح ذلك الفرد بقرب قابليّته وسبق إمكان استعداده عند الفعل لا قبله، وحدوث الشرائط بإيجاد المشروط كالانكسار عند الكسر لتوفّر أسباب قبول الإيجاب بقربها أي بقرب التمكّن من التمكين، وقد أشار سبحانه إلى كون الترجّح ممكناً قريباً من التَّرجيح، لأنَّ التَّرجيح إنَّما يكون به، فقال تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1] فلا يلزم التَّرجيح من غير مرجّح، بل المرجّح حاصل وهو ترجّحُ ذلك الفرد على سائر الأفراد بقرب

(١) سورة النّور، الآية: ٣٥.

قابليّته وسبقها إلى الإيجاد عند صدوره لا قبله، ولا يلزم كونه موجوداً قبل الوجود، فكيف يكون موجوداً قبل أن يكون موجوداً، بل هو موجود حين هو موجود، يعني وجد هو وأسباب الإيجاد مع ظهور الإيجاد كالكسر والانكسار، فلا تذهب بك العبارات المذاهب المتفرّقة، فتكون قائلاً بما قالوا من غير شعورٍ، ظنّاً منك بأنّك مشعر، فإنَّ جميع الأشياء من جميع ذرَّات الوجود لم يوجد منها شيء بعد أسبابه الخاصَّة به ولا قبلها، بل معها، إذ لو كانت قبله ولوجد شيء ذو تعلّق لذاته قبل متعلّقه، ولو كان كذلك لم يكن ذا تعلّق لذاته، ولو كانت بعده لم تكن أسباباً، إذ السَّبب لا يتأخّر عن مسببه في الوجود وآيةُ ذلك في العالم في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1] الكسر والانكسار فإنَّ الله سبحانه قد ضربه مثلاً لهذا المعنى المشار إليه، وبهذا المعنى يبطل لزوم الدَّور والتَّسلسل فافهم.

فائدة: اعلم أنَّ الترجح بلا مرجّح واجب الوقوع وإلاَّ لزم الترجيح بلا مرجّحٍ ممتنع الوجود، وإلاَّ لاستغنى المعلول عن علّته، فمعنى أنَّ التّرجّح بلا مرجح واجب الوقوع ما أشرنا إليه قبل هذا الكلام من أنَّ فعل الله سبحانه لا يتعلَّق بشيء من المفعولات إلاَّ على حسب قابليّته، ومعنى هذا أنّه لو تعلَّق به على حسب مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت المفعولات، إذ افتقارها إليه على السَّواء في كلّ شيء، ونسبته إليها على السَّواء، فتكون الأشياء على نمطٍ واحد في القوَّة، والبقاء، والعلم، والغنى، والقرب، والخير، والسَّعادة، وأضدادها، بل لا تتعدَّد الأشياء وإنَّما يوجد شيء واحد،

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

إذ مقتضى التعدّد والتّغاير من المشخّصات المذكورة سابقاً لا تقاوم مقتضى فعل الله سبحانه، بل المفروض ألاّ اعتبار لها، فلا يقع تعدّد أصلاً ولا اختلاف بحال من الأحوال، إذ الاختلاف والتعدّد إنّما جاء من قِبَلِ اختلاف المشخّصات وتعدّدها، كأن يكون شيئان من تفاوت كمّهما، أو كيفهما، أو مكانهما، أو زمانهما، أو رتبتهما، أو جهتهما، أو اختلاف الوضع ومراتبه فيهما إلى غير ذلك.

ومن ذلك أنَّ الشّيء المُمَكّن في ذاته نسبة الوجود والعدم إلى إمكانه على السَّواء، فلا بدَّ من ترجّح أحدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه لمرجّح، ولا جائز أن يكون المرجّح من الجاعل أو فعله، إذ لو كان كذلك لرجع فعله إلى التَّرجيح [الترجح خ ل] من غير مرجّح فافهم.

الترجيح من غير مرجّح:

وأمّا أنَّ الترجيح من غير مرجّح ممتنع الوجود، فبمعنى أنَّ الشّيء الممكن لا يكون موجوداً بغير موجد، وإلاّ لزم الترجيح [الترجح خ ل] من غير مرجح وهو مستحيل، لأنَّ الشيء لا يُوجِد نفسه، فللترجيح [فللترجح خ ل] من غير مرجّح وجهان:

أحدهما: إنَّه واجب كما قلنا، بمعنى أنّه لو لم يكن لزم الجبر في الأفعال الاختياريَّة وبطل النِّظام على نحوِ ما ذكرنا من اتّحاد المفعول.

وثانيهما: إنَّه ممتنع، فباعتبار امتناع إيجاد الشّيء نفسه.

ويتفرَّع على الأوَّل جواز التَّرجيح بلا مرجّح كما قال بعضهم في تناول أحد الرَّغيفين المتساويين من كلّ جهة للجائع بلا مرجّح، وسلوك أحد الطَّريقين للخائف الهارب من السَّبع إذا تساويا من كلّ وجه، وعلى الثاني امتناع التَّرجيح بلا مرجّح، ومعناها فيما هو متفرّع عليه أنَّ المراد

منه أنَّ الترجيح بالتّرجح بنفسه من غير مرجّح خارج فاعل بالتَّرجيح وبالترجّح مُحالٌ، وهو كذلك، يعني أنَّ الترجّح لا يتكوَّن به المترجح بنفسه، بلا لا بدَّ لَهُ من مرجّح يُكَوِّنه بذلك الترجّح.

وأمَّا في الوجه الأوَّل المتفرّع على الأوَّل أعني جواز الترجيح بلا مُرَجِّحٍ كما مثَّل بالرَّغيفَيْن والطَّرِيقَيْن للشَّيْئَيْن المتساويين من كلّ جهةٍ على ما قيل فهو من الممتنع الترجيح من غير مرجّح، لأنَّ الفاعل يرجّح الفعل للرَّاجح برجحانه لا بدونه، فإذا تعلَّق بمتساوي الطرفين كان فعله لأحدهما ترجيحاً بالمرجّح.

وهذا المرجّح إمَّا نفس الفعل إذ لا محذور هنا لعدم لزوم الجبر في الأفعال الاختياريَّة. وإمَّا لأنَّ الفعل وجود والتَّرك عدم، فالفعل أرجح. وإمَّا لأنَّ نفس التَّساوِي مرجّح لما يقع من الفاعل من فعلٍ أو ترك لوجود الرّجحان في الاعتبار، لأنَّ المتساوي لو لم يكن راجحاً لكان مرجوحاً، وإنَّما حصل التَّساوي بين الرَّاجحين لتعادلهما، ولا يكون بين المرجُوحَيْن، لأنَّ المرجوح غير مقتضٍ للانفعال فافهم.

وإمَّا لأنَّ المرجّح من خارج غير المفعول وغير ما مِنْهُ أو به، بل لداعٍ آخر باعثٍ للفاعل على الفعل كما في الرَّغيفين والطَّريقين.

في قول المصنف:
وخامسها: لو كانت الجاعلية والمجعولية...

قال: وخامسها: لو كانت الجاعليَّة والمجعوليَّة بين الماهيَّات، وكان الوجود أمراً اعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيَّة الجاعل ولوازم الماهيَّات أُمور اعتباريَّة، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلّها أُموراً اعتباريَّة إلاَّ المجعول الأوَّل عند من اعترفَ بأنَّ الواجب جلَّ اسمه عين الموجوديَّة، على أنَّ القائلين بأنَّ الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود وأنَّها عين ذاته تعالى المنزَّه عن الماهيَّة لعلموا أنَّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته وإن كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته، فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط، وكذا فعل فعله، ففعلُ اللَّهِ في كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة.

أقول: يريد أنَّه لو فرض كون الجاعليَّة الَّتي هي صفة الجاعل والمجعوليَّة الَّتي هي صفة المجعول بينهما، فإن فرض حصول الوجود كانت التَّضايف بينه وبين جاعله وثبت المطلوب، وإن فرض التَّضايف بين الماهيَّة وبين جاعلها كان ذلك على تقدير كون الوجود اعتبارياً، وإلاَّ لكان أحقّ منها كما تقدَّم لزم أن تكون الماهيَّة من لوازم ماهيَّة الجاعل، إذ نسبتها إليه حينئذٍ كنسبة الزَّوجيَّة إلى الأربعة، فيلزم أن يكون معها لا ينفك عنها، ولوازم الماهيَّة كما

برهن عليه كلّها أُمور اعتباريَّة، فيلزم أن تكون جواهر العالم كلّها وأعراضه كلّها أُموراً اعتباريَّة، لأنَّها بالنسبة إلى ماهيَّة الجاعل من المعقولات الثَّانية، والمفروض أنَّها ليست وجودات، إذِ الوجودات إذا لم تكن مجعولة أوّلاً وبالذَّات كانت اعتباريَّة، وإذا فرض أنَّ المجعول أوّلاً وبالذَّات هو الماهيَّة، والمجعول من لوازم ماهيَّة الجاعل ولم تكن وجودات ولوازم الماهيَّة كلّها من المعقولات الثَّانية، كانت جميع جواهر العالم وأعراضه اعتباريَّة، لأنَّها من لوازم الماهيَّة، أعني ماهيَّة الجاعل، ولوازم الماهيَّة كذلك، لتساوي جميع اللوازم في هذه النّسبة ما لم تكن وجودات إذ الوجود من الجاعل إلاَّ المجعول الأوّل الَّذي هو العقل الكلّي البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة الوجود وقال: بأنَّ الواجب جلَّ اسمه عين الموجوديَّة، حيث وافقوا [وافق] الحكماء المتقدِّمين من الفلاسفة كأغاثا ريمون وأبناد قلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، على أنَّ الواجب والعقول والنُّفوس ذواتٌ نوريَّة ليست نوريّتها ووجودها زائدة على ذاتها، فإنَّ الشيخ صاحب الإشراق قد وافقهم على ذلك وقال في التلويحات: «إنَّ النُّفوس وما فوقها من المفارقات إنيَّات صرفة ووجودات محضة، فإنَّ هذا الإيراد من لزوم كون جميع جواهر العالم وأعراضه أُموراً اعتباريَّة لا يرد بخصوصه عليهم لهذا الاعتراف، أي اعترافهم بوحدة الوجود، بأنَّ الواجب (عزَّ وجلَّ) عين الموجوديَّة فإنَّ المجعول الأوَّل والمفارقات ذوات نوريَّة ووجودات محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها، وإن كان يلزمهم في قولهم: إنَّ الوجود اعتباري في غير المجعول الأوَّل ويرد عليهم في لوازمها ولوازم لوازمها، وهكذا إلى الثَّرىٰ، فإن لازم اللاَّزم لازم وهكذا».

عينية الوجود لا اعتباريته:

على أنَّهم ـ أعني القائلين بأنَّ الواجب عين الوجود ـ لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعاينة والشُّهود وأنَّها ـ أي حقيقة الوجود ـ عين ذاته تعالى المنزَّه عن الماهيَّة لما ذَهبُوا إلى اعتباريَّة الوجود ونفي كون الوجود أمراً واقِعيّاً عينيّاً وإقامة البراهين على ذلك، ولعلموا أنَّ كلّ موجودٍ يجب أن يكون فعله مثل طبيعته في البساطة والشدَّة، والتمام والرُّتبة، وغير ذلك وأضدادها، فما كانت طبيعته بسيطة مطلقاً ففعله بسيط بحسب نسبة الصِّفة إلى الذَّات، وكذلك فعل فعله بالنّسبة إلى فعله، وما كان مفيضاً للجود والخير ومفيداً للوجود والفضل الكثير ففعله كذلك، وكذلك فعل فعله وفعلُ فعل فعله، وهكذا، إلاّ أنَّها متناسبة في كلّ رتبة كنسبة الصِّفة إلى الذَّات، ففعل الله سبحانه في كلّ شيء إفاضة الخير، ونفخ روح الوجود، والحياة، فيلزم أن يكون [تكون] جواهر العالم وأعراضه كلّها أُموراً حقيقية وعينيَّة واقعيَّة ليست أُموراً اعتباريَّة، لأنَّه إذا عرف ذلك شاهد أنَّ إفاضة الحقّ تعالى كذلك، وكذا فعله لمجعوله الأوَّل، وفعل مجعوله، وفعل مجعول مجعوله. وهكذا فلا يكون [تكون] الماهيَّات مجعولة أوَّلاً وبالذَّات وإلاّ لكانت من لوازم ماهيَّة الجاعل ولوازم الماهيَّة اعتباريَّة، فيلزم من فرض كونها مجعولة أوَّلاً وبالذَّات أنَّها ليست مجعولة كذلك، بل تكون اعتبارية.

وفي كلامه في هذا الشَّاهد أبحاث كثيرة واردة عليه وعلى خصمه، لا يكاد من اطلع عليها يقدر على إيرادها لكثرتها وشناعة ذكرها وإيرادها، ولكن لا بدَّ من ذكر شيء ينبّه على بعضٍ من ذلك، ليتوجه الغافل والآنِسُ بها عليها.

فمنها قوله: «لو كانت الجاعليَّة والمجعوليَّة» إلخ، إعلم أنَّ

التَّضايف المشار إليه لا يتحقَّق بين المجعول وبين ماهيَّة جاعله، إذ لا ارتباط بين المفعول وذات الفاعل كما ذكرنا مراراً، وإنَّما الارتباط بين المجعول وبين شيئين:

أحدهما: فعل الفاعل وجعله كما مثَّلنا من أنَّ الكتابة ليس بينها وبين ذات الكاتب ربط، وإنَّما الربط بينها وبين حركة يده، فإنَّ الكتابة تشابه هيئة [هيئته خ ل] حركة اليد وتدلُّ عليه، ويستدلّ بها عليها في الحسن والاعتدال وعدمهما، ولا تدلُّ الكتابة على شيء من ذات الكاتب، لما ثبت أنَّ كلّ أثر يشابه صفة مؤثّره من تلك الجهة، ولو كانت الذَّات مؤثّرة في الكتابة لدلَّت عليها بجهة من جهاتها والارتباط والتَّضايف بين هذين حقيقي واقعي.

وثانيهما: ظاهر الفاعل من حيث هو فاعل لذلك الفعل، فإنَّ الجاعل من حيث هو جاعل لذلك المجعول ظاهر بذلك المجعول للمجعول وغيره فظهوره بنفس المجعول وجعله.

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها»[1] انتهى. وليس المراد أنّ الجاعل ظهر بنفسه في الجعل بل المراد أنّه ظهر بجعل مجعوله ثم ليس المراد من الجاعل نفس الذّات البحت وإنّما هو مثال الذّات وهو منشأ الجعل المتّصف بأثره وهو الجعل فهو كالقائم أي كمعنى القائم فإنّ القائم اسم فاعل القيام وهو مثال [مثل خ ل] الذّات وهذا المثال هو مبدأ القيام ومنشؤه الحركة الّتي هي منشأ القيام المتّصفة بأثرها وهو القيام، والقائم صورة الحركة الإيجاديّة النَّائبة مناب الذّات متّصفةً بصفة

(١) البحار: ج٤ ص٢٦١ باب ٤، الاحتجاج: ج١ ص٢٠٤، أعلام الدين: ص٦٧.

أثرها، وذلك المثال النائب مناب زيد في إحداث القيام أقامه زيد بنفسه، أي بنفس المثال في مكانه أي في مقام النّيابة فالقائم في الحقيقة مركّب من الحال وهو الحركة والمحلّ وهو الأثر فهو وجه زيد وعنوانه في ظهوره بتلك الصفة أي القيام، فالارتباط بين المجعول وبين الجعل ارتباط حقيقي صدوري وتضايف واقعي لا بمعنى أنّه جزء المجعول إذ المجعول جزاؤه مادّته وصورته أي وجوده وماهيّته بل بمعنى أنّه قائم به قيام صدور والارتباط بينه وبين الجاعل الّذي هو الوجه والمثال والعنوان ارتباط إشراقي حضوري.

والمصنف يعني بالجاعل هو الواجب المعبود بالحقّ تعالى فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران وهو دليل الحدوث ﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾[1].

وقوله: «وكان الوجود أمراً اعتبارياً». فيه ردّ عليهما معاً إذ ليس الوجود اعتباريّاً كما يقول الخصم ولا يلزم من كون الماهيّة مجعولة أوّلاً وبالذّات أن يكون الوجود اعتباراً لأنّه على كل تقدير كونها مجعولة أوّلاً وبالذات يكون عارضاً لها من جملة الاعراض العينية المتحقّقة.

المجعول لازم للجعل:

وقوله: «يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل» قد بيّنا أنّه لا يلزم ولا يجوز لأنّه يكون لازماً للجعل لا للجاعل ولوجوده لا لماهيّته وإن كان لا تغاير بين ماهيّته ووجوده ولكن لِمَ قالَ لماهيّة الجاعل ولم يقل لوجوده ليرتّب عليه صورة القياس فإذا ذكر الماهيّة

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٢.

ولا ماهيّة إلّا في اللفظ رتّب عليه الكبرى وما هو إلّا كما قال علماء البديع: إنّ هذا النّمط يقال له القول بالموجب كما قال الشاعر:

قَـدُّهُ لا طـعـن فـي أوصـافِـهِ عـجباً لا طعنَ فيه وهو رمحُ
شحَّ بـالـوصـلِ ولـلـريـم حـكـى أُحّ من شخصٍ كريم فيه شُحُّ

وما أسرع نقله من الوجود الحقّ البحت إلى الاعتباري فما أشبهه بما قيل: إنّ رجلاً دخل السوق وعنده عنز يبيعها فأتاه شخص فقال له: بكم من درهم تبيعُها؟ فقال: هي بخمسةٍ رخيصةٌ بستّةٍ مَلِيحةٌ بسبعةٍ تسوى ثمانية إن كان عندك تسعة هاتِ عشرة وخُذْها، وهذا مثال هذا الشّيخ جعل الماهيّة لازمةً لماهية الواجب تعالى ثم جعلها هي وجميع المخلوقات بقضية واحدة اعتبارية بطفرة واحدة.

وقوله: «إلّا المجعول الأوّل» وذلك قول بعض الرّواقيّين كشيخ الإشراق فإنّه حكم بكون الوجود أمراً اعتبارياً إذ لا يعقل شيء في الخارج هو وجود وقد نصّ على أنّ وجود الله سبحانه حقيقي في الخارج وليس كسائر الأشياء لأنّها به وجدت وبه قامت ولا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج وأورد حججاً كثيرة يطول الكلام بذكرها ثمّ ذكر تبعاً للحكماء المتقدّمين في زعمه وما فهم من ظاهر كلامهم استثناء المفارقات البسيطة فقال: «إنّ النّفوس وما فوقها من المفارقات إنيّات صرفة ووجودات محضة. ونقل المصنف عنه في الكتاب الكبير وكون النّفوس والعقول وجودات محضة وإنيّات صرفة باعتبار أنّ وجوداتها غالبة على أعدامها وأعدامها مضمحلّة في جنب وجوداتها بخلاف هذا العالم الكدر الظلماني الّذي هو مملو من الظّلمات والأعدام والنّقائص والآفات فكأنّهما وجودات محضة فإذا أطلق عليهما الوجودات المحضة والإنيَّات الصرفة فلا إشكال». انتهى.

وقد تقدَّم ما يدلُّ على ما يلزمهم بعدم الفرق والاستثناء بل إمَّا القول بالعيني في الكل وإلاً بالاعتباري في الكل.

الموجود وفعله ومفعوله:

وقوله: يريد رَدَّ قولِهِمْ: بأنَّ الواجب عين الموجوديَّة وعين الوجود إشارة منهم إلى وحدة الوجود، فردَّ عليهم بما هو كقولهم وأشنع منه، فقال: «لو علموا حقيقة الوجود ـ أي عرفوها ـ وأنَّها عين ذاته تعالى المنزَّه عن الماهيَّة» يشير به إلى ما ذكروا من كون الأشياء من لوازم ماهيَّة الواجب، فردَّ عليهم بأنَّهم لو عرفوا حقيقة الوجود وأنَّ تلك الحقيقة هي عين الحقّ تعالى، وأنَّه ليس له ماهيَّة لأنَّه وجود صرف، فأصلح شيئاً لا فساد فيه لو قيل به، فإنَّ ماهيَّة الواجب هي وجوده بإفساد شيء فيه صلاح [إصلاح خ ل] وهو ما يلزم على قوله من نفي ماهيَّات كل الأشياء، وإنَّما هي وجودات صرفة، وذلك بقوله: «لعلموا أنَّ كل موجود يجب أن يكون فعله ـ أي مفعوله ـ مثل طبيعته وإن كان ـ أي مفعوله ـ ناقصاً عنه ـ في الشدَّة والصرافة ـ قاصراً عن درجته ـ في البحتيَّة والمَحْضيَّة ـ » فقد نفى جميع الماهيَّات عن جميع الأشياء، لأنَّ المعلول كعلّته من سنخه، فحيث كانت العلَّة وجوداً بحتاً لا ماهيَّة له ومفعولها كطبيعتها، كان ذلك المفعول وجوداً بحتاً صرفاً لا ماهيَّة له، وكذا مفعول مفعوله، وهكذا في جميع الأشياء لا فرق بينها إلاً بالشدَّة والضعف خاصَّة.

فقال بياناً لهذا: «فما كانت طبيعته بسيطةً ففعله بسيط وكذا فعل فعله» ثمَّ كشف القناع في التصريح فقال: «ففعلُ اللّهِ تعالى في كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة» وأراد بقوله: «مثل طبيعته» أي في الحقيقة الذَّاتيَّة بأن يكون [تكون] العلَّة والمعلول بالذَّات من سنخٍ

واحدٍ ومن حقيقةٍ واحدةٍ. وأراد بالفعل في الفعل وفعل الفعل ما هو الفعل بالذَّات، فيلزم أن يكون الوجود صادراً عنه تعالى بالذَّات، وكذا كلّ معلول صادر عن علّته بالذَّات، فيكون الوجود في الممكنات كلّها من سنخ الوجود الواجب، تعالى عن ذلك، وهو تعالى بسيط لا تركيب فيه، فكذا ما صدر عنه بالذَّات، لأنَّه مثل طبيعته في المشاركة الحقيقيَّة، فعلى زعمه هي كموجدها، وليست الماهيَّة جزءاً لها ولا عينها كموجدها، فإذن يوجّه قول الحكماء أنَّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ يعني من ماهيَّة ووجودٍ أنَّ معناه كلّ ماهيَّة موجودة، فهي بحيث يحلّلها العقل إلى شيئين: وجود وماهيَّة، فأقول تأمّل رحمك الله تعالى وهداك في هذه الاعتقادات الباطلة والمذاهب الفاسدة، ومَن مال إلى أقوالهم وأنس بمذاهبهم فلا يجوز له أن ينكر عَليَّ ولا يردَّ شيئاً ممَّا طعنتُ به عليهم، لأنِّي عنده أنا وأقوالي كلّها وجودات صرفة وأنوار حقة من سنخ حقيقة الوجود الحقّ تعالى ربِّي عمَّا يقولون علوّاً كبيراً، فكلّ ما أقول في الطّعن عليهم فهو حقّ لا يجوز الشكّ فيه، لأنَّ الشك فيه شكّ في الحقّ ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا ۝٥٠﴾[1].

(١) سورة النّساء، الآية: ٥٠.

الفهارس



١ ـ فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الكهف

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الجاثية

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة ق

سورة الذاريات

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة المنافقون

سورة التغابن

سورة الملك

سورة القلم

سورة المدثر

سورة الانفطار

سورة المطففين

سورة الإخلاص

٢ ـ فهرس الأحاديث

١٧ ـ إنَّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليه السلام يسألونه عن الصَّمد، فكتب إليهم «بسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم، أمَّا بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدِّي رسول الله ﷺ يقول: مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النَّار، وأنَّ الله سبحانه قد فسَّر الصَّمد فقال: الله أحد الله الصَّمد، ثمَّ فسَّره فقال: لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. لم يلد: لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة الَّتي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنَّفَس، ولا تتشعَّب منه البَدَاوات كالسِّنَةِ والنّوم، والخطرة والوهم، والحزن والبهجة، والضّحك والبكاء، والخوف والرَّجاء، والرغبة والسَّأمة، والجوع والشَّبع، تعالى عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولَّد منه شيء كثيف أو لطيف. ولم يولد: لم يتولَّد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها، كالشّيء من الشّيء، والدَّابَّة من الدَّابَّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثّمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللَّطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسَّمع من الأذن، والشمّ من الأنف، والذَّوق من الفم، والكلام من اللِّسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنَّار من الحجر، لا بل هو الله الصَّمد الَّذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشىء

٣ ـ فهرس الأشعار

قافية الهمزة

قافية التاء

قافية الحاء

قافية الراء

(١) في نسخة أخرى: خلقتها.

٢٠ ـ إذا كنت ما تدري ولا أنت بالذي
تطيع الذي يدري هلكت ولا تدري ٤٧٧

٢١ ـ وأعجب من هذا بأنّك ما تدري
وأنك ما تدري بأنّك ما تدري ٤٧٧

٢٢ ـ وأنت الكتاب المبين الذي
بأحرفه يظهر المضمر ٥٢٧

٢٣ ـ أتحسب أنك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر ٥٢٧

قافية العين

٢٤ ـ وما الناس في التمثال لَا كثلجة
وأنت لها الماء الذي هو نابع ٦٠، ١١٥

٢٥ ـ ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه
ويوضع حكم الماء والأمر واقع ٦٠، ١١٥

قافية الفاء

٢٦ ـ نحن بما عندنا وأنت بما
عندك راض والرّأي مختلف ١٨٨

قافية الكاف

٢٧ ـ وكلٌ[1] يدّعي وصلاً بليلى
وليلى لا تقرُّ[2] بذاكا ٣٧

٢٨ ـ إذا انبجست دموع في خدود
تبيّن من بكى ممّن تباكا[3] ٣٧

---

(١) في صفحة ١٠٢: إن كلا.
(٢) في صفحة ١٠٢: لا تقرّ لهم.
(٣) في صفحة ١٠٢: تباكى.

قافية اللام

قافية الميم

قافية النون

٤ ـ فهرس الموضوعات


بسم الله الرحمن الرحيم